César Ruiz Sanjuán

Historia y sistema en Marx

Hacia una teoría crítica del capitalismo

SIGLO XXI ESPAÑA

Siglo XXI / Serie Filosofía y pensamiento

César Ruiz Sanjuán

Historia y sistema en Marx

Hacia una teoría crítica del capitalismo



Una distorsión recorre el pensamiento político de los dos últimos siglos hasta el presente: la deformación de la teoría crítica del capitalismo elaborada por Karl Marx. Esa distorsión, producto de constantes y progresivas interpretaciones del marxismo ortodoxo y del marxismo occidental, ha impedido una correcta comprensión no solo de las líneas maestras del pensamiento de Marx, sino también de conceptos fundamentales como los de historia, sistema o dialéctica. Como remedio, César Ruiz Sanjuán propone una «nueva lectura de Marx» que muestre la brecha entre las derivas del marxismo y la obra de Marx, y que manifieste su incontestable actualidad.

Historia y sistema en Marx ofrece un amplio y riguroso estudio del conjunto de la producción teórica de uno de los más influyentes pensadores del siglo xix, desde sus escritos de juventud hasta sus textos de madurez, y construye una visión global de su obra.

«César Ruiz Sanjuán ofrece una exposición de la teoría de Marx de suma claridad y coherencia, en la que, mostrando la distancia que separa a Marx de las interpretaciones dominantes del marxismo, pone de manifiesto la actualidad de su obra y su pertinencia para comprender el funcionamiento del capitalismo.»

MICHAEL HEINRICH

«*Historia y sistema en Marx* no solo es una brillante y rigurosa reconstrucción de la evolución del pensamiento de Marx, también es la prueba de que su obra goza de una incuestionable actualidad. Un libro ineludible para el siglo XXI.»

CARLOS FERNÁNDEZ LIRIA

César Ruiz Sanjuán es profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado estancias de investigación en Alemania y Estados Unidos, y ha traducido y editado diversas obras filosóficas del alemán y del inglés. Su actividad investigadora se ha centrado fundamentalmente en el pensamiento de Marx y las principales corrientes del marxismo, ocupándose asimismo de autores como Hegel, John Stuart Mill, Gramsci, Polanyi o Hannah Arendt, sobre lo que ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y ha participado en libros colectivos y congresos. Actualmente su labor académica se orienta a los ámbitos de la filosofía

política y la filosofía social.

Diseño de portada
RAG

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-1948-8

INTRODUCCIÓN

El presente libro tiene como objeto analizar el modo en que se articulan lo histórico y lo sistemático en la teoría de Marx. Se trata de una articulación compleja, que pasa por distintas fases en el proceso de formación de su teoría, lo que exige abordar el conjunto de su obra para comprender cómo se configura dicha articulación en su formulación teórica definitiva. En este sentido, el estudio que realizamos de las diversas etapas por las que transcurre el pensamiento de Marx está dirigido a comprender la relación que existe entre lo histórico y lo sistemático en su obra de madurez, constituida por el conjunto de textos que conforman el proyecto teórico de «crítica de la economía política». Pero la reflexión filosófica de Marx sobre los fundamentos de su teoría es reducida en esta fase de su evolución teórica, por lo que resulta preciso remitirse a sus escritos anteriores, en los que la reflexión sobre el proceso de constitución de su posición teórica se encuentra desarrollada con mayor amplitud.

Esta forma de proceder obliga a determinar la relación que tienen entre sí los distintos textos del corpus marxiano. Dado que la evolución teórica de Marx atravesó distintas fases hasta desembocar en la configuración definitiva de su teoría, resulta necesario examinar si su concepción teórica permaneció inalterada en lo esencial, lo cual legitimaría una utilización acumulativa del conjunto de su obra para establecer el modo en que se articulan en su proyecto teórico la historia y el sistema, o si por el contrario se produjeron cambios en su pensamiento de la suficiente profundidad como para excluir determinados planteamientos que pertenecen a una concepción superada y acotar la interpretación a aquellos que se integran en la formulación acabada de su teoría. Ello implica realizar una periodización precisa de la obra de Marx que haga posible establecer una *delimitación interna* de la misma, lo que posibilitará separar los elementos teóricos que no encuentran continuidad en la ulterior elaboración de su teoría de aquellos que permanecen y permiten arrojar luz sobre ella.

En este proceso de evolución teórica en el que se gesta la concepción de lo histórico y lo sistemático en el pensamiento de Marx tiene una importancia

fundamental su relación con la filosofía de Hegel. Se trata de una relación marcada por un profunda ambivalencia, pues si bien Marx se refiere en repetidas ocasiones a la influencia del pensamiento de Hegel en la configuración de su teoría, al mismo tiempo establece una distancia irreductible respecto a la filosofía hegeliana. En buena parte de los escritos de juventud de Marx se desarrolla una confrontación exhaustiva con la filosofía de Hegel, por lo que se presentan explícitamente los términos de su relación con ella. No es el caso, sin embargo, en su obra de madurez. Salvo alguna discusión más pormenorizada relativa a la cuestión del método, lo que aquí se presentan son referencias de carácter general respecto al pensamiento hegeliano, y Marx no llegó a aclarar en qué consistía exactamente su relación con la filosofía de Hegel en esta fase de su evolución teórica. Ello ha dado lugar a que un gran número de interpretaciones proyecten sobre su obra de madurez los planteamientos contenidos en sus textos de juventud, obviando con ello las diferencias que puedan existir entre ambas concepciones y nivelando la crítica de la economía política con formulaciones teóricas anteriores. La confrontación con esta línea interpretativa supone una razón adicional para establecer con claridad la periodización de la obra de Marx y la delimitación interna a la que nos hemos referido.

Ante la ausencia de una tematización explícita por parte de Marx de su relación con Hegel en su obra de madurez, Engels expuso en diversos escritos tardíos los elementos fundamentales de dicha relación, sosteniendo que se trataba de la posición común a ambos respecto de la filosofía hegeliana. A partir de aquí se derivó una corriente de interpretación que ha identificado por principio la posición teórica de Marx con la de Engels. Frente a esta forma de proceder, consideramos necesario realizar una *delimitación externa* que establezca una línea de demarcación sistemática entre los textos de Marx y los de Engels, lo cual hace posible analizar la relación existente entre ellos y constatar las posibles diferencias que se puedan presentar, en lugar de presuponer que Marx sostiene determinados planteamientos que no se encuentran explícitamente formulados en ningún lugar de su obra e interpretar esta a partir de dichos planteamientos. Evidentemente no es posible establecer esta delimitación textual en el caso de aquellas obras que Marx escribió conjuntamente con Engels. Pero aquí es preciso tener en cuenta que esto solo tuvo lugar en ciertos escritos de juventud. El hecho de que Marx y Engels compartiesen en ese momento determinados

planteamientos fundamentales no autoriza en ningún caso a concluir la identidad de sus respectivas concepciones en sus obras de madurez.

En esta breve caracterización de nuestro modo de proceder en la lectura de los textos marxianos nos hemos referido ya a algunas de las principales interpretaciones del pensamiento de Marx y nos hemos posicionado respecto a ellas. Puesto que la interpretación que planteamos se desarrolla en confrontación crítica con las concepciones que se han establecido como dominantes en la tradición marxista, resulta preciso ubicarla en el contexto de la recepción de la obra de Marx, indicando asimismo aquellas otras interpretaciones con las que entronca nuestra lectura. En este sentido, es preciso señalar que aunque la tradición teórica que se deriva de Marx es denominada usualmente con el término singular «marxismo», lo adecuado sería hablar en plural, esto es, de «marxismos», pues dicha tradición se difracta en una gran diversidad de corrientes interpretativas, algunas de ellas difícilmente compatibles entre sí. En términos generales habría que distinguir entre el *marxismo tradicional,* que constituye la interpretación ortodoxa que se impuso de manera hegemónica hasta bien entrado el siglo XX, y el *marxismo occidental,* que surgió como oposición a dicha interpretación dominante y se caracterizó desde sus comienzos por el propósito de liberar la teoría de Marx de las concepciones ideológicas que se le habían adherido en la tradición marxista anterior. Frente al carácter más homogéneo del marxismo tradicional, el marxismo occidental se subdivide a su vez en distintas corrientes interpretativas que presentan importantes diferencias entre sí, lo que exige determinar los elementos diferenciales para poder posicionarse en relación con ellas.

La interpretación que desarrollamos aquí se opone, en primer lugar, a la concepción sostenida por el marxismo tradicional. Esta corriente se constituye a partir de la vulgarización de ciertas ideas de Marx, que se mezclan indiscriminadamente con interpretaciones simplificadas de la economía política y con concepciones generalistas de filosofía de la historia, dando lugar a una doctrina economicista de la sociedad y a una visión determinista de la historia de carácter marcadamente *ideológico.* Esta tradición tiene su origen en los escritos tardíos de Engels, que fueron objeto de una progresiva codificación a lo largo de la Segunda Internacional y acabaron configurando la doctrina ortodoxa del marxismo. La pretensión de Engels en estos escritos no era principalmente teórica, sino que pretendía

dotar al movimiento obrero de una concepción de la sociedad y de la historia que pudiera oponerse a la concepción burguesa y constituir una conciencia de clase. El alto nivel de complejidad de la teoría elaborada por Marx en su obra de madurez la hacía inaccesible para gran parte de la clase obrera, por lo que la labor de Engels tenía una importancia fundamental a nivel práctico. Pero sus planteamientos no pretendieron en ningún caso reemplazar la concepción teórica de Marx. Los escritos de Kautsky y otros dirigentes de la Segunda Internacional, sin embargo, convirtieron las concepciones divulgativas de Engels en una doctrina cerrada que fue suplantando progresivamente la teoría de Marx. La dimensión crítica que siempre albergó el pensamiento de Engels, incluso en sus formulaciones más simplificadas, quedó definitivamente suprimida. Este proceso de degradación teórica se consumó en el marxismo-leninismo, dando lugar a una cosmovisión ideológica dirigida a condensar en fórmulas esquemáticas la explicación de los procesos sociales e históricos, que se estableció en la Unión Soviética como la doctrina oficial del Partido Comunista. Quedó así codificado el marxismo como una *concepción mecanicista* que pretendía explicar todos los fenómenos sociales a partir de causas económicas y que predecía el inexorable colapso del capitalismo como resultado de sus propias contradicciones internas.

Dentro de esta concepción se perdió el significado teórico de la «crítica» marxiana y se la interpretó en un sentido reducido, considerando que Marx había elaborado una teoría económica de carácter socialista que se oponía críticamente a la teoría económica burguesa. La crítica de la economía política de Marx quedó convertida en una economía política marxista, cuya diferencia con la economía política burguesa consistiría básicamente en utilizar las categorías de esta para presentar una concepción crítica del sistema capitalista que demostrara su carácter intrínsecamente destructivo. En oposición a la visión positiva de la economía burguesa, según la cual la sociedad capitalista funciona de manera armónica y los conflictos entre las clases sociales son ingorados, la teoría económica de Marx ofrecería una visión negativa, en la que los trabajadores son objeto de una explotación sistémica y el proceso económico se desarrolla a través de continuas crisis que acabarán provocando el hundimiento del modo de producción capitalista.

Frente a esta concepción comienzan a surgir en la década de 1920 interpretaciones que abordan con rigor la obra teórica de Marx, desligando su lectura de los tópicos y fórmulas simplificadas que habían dominado en el

marxismo tradicional. Estas interpretaciones, que constituyen el origen del denominado marxismo occidental, surgieron en el contexto de la crisis del movimiento obrero que tuvo lugar como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y la subsiguiente disolución de la Segunda Internacional. El comienzo de estas interpretaciones disidentes respecto a la ortodoxia marxista se encuentra en los primeros escritos de Korsch y, sobre todo, de Lukács. La interpretación de este último marcó de manera decisiva el curso posterior de la recepción de Marx, influyendo profundamente en importantes autores del marxismo occidental, como es el caso de los principales miembros de la Escuela de Frankfurt. Lukács se opuso radicalmente al mecanicismo del marxismo ortodoxo, desarrollando una *interpretación historicista* de la teoría de Marx en la que la conciencia de clase del proletariado constituye el momento central del devenir histórico de la sociedad capitalista. Fue asimismo Lukács quien criticó por primera vez la identificación de las concepciones de Marx y de Engels, que hasta ese momento constituía un supuesto indiscutido de la tradición marxista. Su crítica estaba dirigida fundamentalmente a la concepción objetivista sostenida por Engels, lo que suponía ignorar que el núcleo de la concepción de Marx consiste en explicar los fenómenos económicos a partir de las relaciones sociales. En oposición a toda forma de objetivismo, Lukács puso de manifiesto la dimensión subjetiva que constituía la conciencia de clase del proletariado, el cual debía convertirse en el sujeto consciente del proceso histórico para subvertir el estado de enajenación al que le condenaba su posición de clase. La teoría de la praxis social de carácter revolucionario que se derivaba de aquí estaba orientada a superar la conciencia cosificada de los trabajadores a la que daba lugar la dinámica del sistema capitalista. La interpretación desarrollada por Lukács supuso ciertamente una recuperación de la dimensión teórica del pensamiento de Marx, pero ello tuvo lugar a través del recurso a la filosofía hegeliana, en cuyas categorías lógicas pretendió encontrar el fundamento de la teoría marxiana. Sostuvo que Marx había extraído las categorías de Hegel del sistema idealista en el que se encontraban contenidas y las había aplicado a la realidad social del modo de producción capitalista, lo que estableció un límite insuperable para la comprensión de la *especificidad* de la teoría de Marx.

La concepción de Lukács tuvo una fuerte influencia en destacados autores del marxismo occidental, como Marcuse, Bloch o Merleau-Ponty, por citar

solo a algunos de los más relevantes, todos los cuales siguieron su interpretación hegelianizante del pensamiento de Marx. Si bien en estas interpretaciones se superó la concepción economicista y determinista que dominaba en el marxismo tradicional, subsistió en ellas una comprensión de la obra marxiana como una teoría general de la historia, la cual habría sido desarrollada por Marx a partir de una traducción materialista de la filosofía hegeliana. Como resultado de ello, esta forma de interpretación tuvo una dimensión fundamentalmente filosófica, relegando a un segundo plano la investigación económica de Marx. En el desarrollo de esta corriente de interpretación tuvo una importancia decisiva la publicación a comienzos de la década de 1930 de los *Manuscritos de París,* que habían quedado inéditos en vida de Marx. Estos textos de juventud, marcados por la influencia de la filosofía antropológica de Feuerbach, ofrecían la imagen de un Marx humanista, que los autores del marxismo occidental se apresuraron a oponer a la visión economicista de Marx que había dominado en el marxismo ortodoxo. Al considerar estos textos como la piedra angular en la comprensión del pensamiento marxiano, este tipo de interpretaciones realizan una lectura de la obra de madurez en perfecta continuidad con los escritos de juventud, obviando con ello las transformaciones fundamentales que tienen lugar en la evolución teórica de Marx.

La dimensión filosófica que caracteriza la línea de interpretación de estos autores les lleva a centrar sus investigaciones sobre la crítica marxiana de la economía política en *cuestiones metodológicas.* Con el objeto de explicar el método que opera en la teoría de Marx, se buscaron los vínculos de su concepción con las de otros pensadores fundamentales de la filosofía occidental. Aquí fue, sobre todo, la filosofía de Hegel la que sirvió nuevamente como horizonte de referencia, localizando en ella los elementos esenciales con los que llevar a cabo la reconstrucción de la concepción metodológica de Marx. La corriente interpretativa desarrollada a partir de aquí mostró un gran rendimiento teórico, y permitió levantar la interpretación del pensamiento marxiano muy por encima del nivel al que se había movido en el ámbito del marxismo tradicional, superando las insuficiencias teóricas que habían caracterizado esta recepción y liberando la lectura de Marx de los elementos ideológicos que se le habían adherido. Pero se trató en todo caso de interpretaciones ubicadas a un nivel muy general, lo cual fue el resultado inevitable de su enfoque eminentemente epistemológico y su consiguiente

desatención del análisis económico de Marx. A ello se agregaba la concepción esencialmente humanista del pensamiento marxiano que sostenían estos autores, y, sobre todo, el condicionamiento que suponía la perspectiva hegeliana de la que partían en su interpretacion, lo que tuvo como consecuencia una comprensión insuficiente de la estructura de la crítica marxiana de la economía política y un análisis muy limitado de su contenido. Un signo inequívoco de esta limitación es que ninguno de estos autores se ocupó en profundidad de la teoría del valor, que constituye el núcleo teórico fundamental de la crítica de la economía política.

Las investigaciones que surgieron en las décadas siguientes en el ámbito del marxismo occidental estuvieron fuertemente marcadas por esta tendencia hegelianizante, si bien algunas de ellas alcanzaron una interpretación más diferenciada y pusieron de manifiesto elementos importantes que constituían la especificidad de la teoría de Marx, como es el caso de autores como Zelený, Lefebvre o Kosík, por citar solo algunos a cuyas interpretaciones nos remitimos a lo largo del libro. Pero la mayor parte de las interpretaciones que surgieron en este contexto permanecieron esencialmente vinculadas a la filosofía hegeliana, con lo que quedó obturada por principio la posibilidad de determinar los aspectos diferenciales de la teoría marxiana y sus elementos constitutivos fundamentales. La recepción cada vez más amplia de los manuscritos de juventud de Marx en los que integraba en su concepción importantes elementos de la filosofía de Hegel favoreció este tipo de interpretaciones, que proyectaron los planteamientos contenidos en esos textos sobre la obra marxiana de madurez.

Las distintas variantes de esta forma de comprensión de la obra de Marx constituyen también un importante frente polémico de nuestra interpretación, en la que tratamos de mostrar la inviabilidad de las mismas. En este sentido ha tenido un papel importante en nuestro estudio la obra de Althusser, que a mediados de la década de 1960 mostró por primera vez con toda claridad la distancia que separa los textos marxianos de juventud de la obra de crítica de la economía política. Asimismo, la interpretación de *El capital* que desarrolló junto con sus colaboradores puso de manifiesto elementos importantes de la estructura teórica de la obra y precisó la diferencia fundamental que existe entre la economía política y la «crítica» marxiana de la economía política, haciendo patente que lo que en ella tiene lugar no es simplemente la crítica de determinados plateamientos de la economía política, sino que dicha crítica

está dirigida a la insuficiencia de su constitución como *ciencia.* Pero la aportación de Althusser para la determinación de los elementos teóricos que configuran el método de *El capital* fue mucho más reducida, debido básicamente al carácter polémico de su intervención en este sentido –dirigida fundamentalmente contra las distorsiones del pensamiento de Marx que se habían presentado en la tradición marxista de orientación hegeliana–, y a su escasa ocupación con los manuscritos preparatorios de *El capital.*

Una investigación amplia y rigurosa de estos manuscritos comenzó a realizarse a finales de la década de los sesenta en el ámbito de interpretación alemán. Esto permitió desarrollar una comprensión progresivamente más precisa de la configuración del proyecto global de crítica de la economía política diseñado por Marx y de los diferentes niveles de abstracción a los que se presentan las categorías en su exposición sistemática, lo que hizo posible sacar a la luz elementos constitutivos fundamentales de la estructuración metodológica de *El capital.* Esta línea de interpretación tiene su origen en el encuentro internacional con ocasión del centenario de la publicación de *El capital* que se celebró en 1967 en Fráncfort, en el que intervinieron algunos de los más destacados autores del marxismo occidental del momento, como Alfred Schmidt, Mandel o Poulantzas. El coloquio contó también con la participación de Rosdolsky, cuya investigación sobre los *Grundrisse* mostró la importancia de estos manuscritos preparatorios para la comprensión de *El capital,* ejerciendo una importante influencia en los autores del marxismo occidental que integraron esta nueva corriente de interpretación.

Las investigaciones sobre el método marxiano que se desarrollaron en esta línea en las décadas siguientes operaron sobre la base de los textos de crítica de la economía política, abandonándose las intepretaciones generalistas que habían caracterizado a las anteriores corrientes del marxismo occidental. A partir del análisis comparativo de los distintos manuscritos y de las obras publicadas, se constató que Marx fue popularizando progresivamente su exposición en las sucesivas versiones de la crítica de la economía política. Con ello se pierden gran parte de las consideraciones sobre el método que aparecen desarrolladas explícitamente en las primeras versiones, y las articulaciones metodológicas van quedando cada vez más ocultas. En los debates que surgieron en este contexto se planteó la necesidad de llevar a cabo la *reconstrucción* de la crítica de la economía política, pues como

consecuencia de la progresiva simplificación de la exposición se generan problemas internos que han favorecido las interpretaciones sesgadas y equívocas sostenidas por distintas corrientes del marxismo. En esta reconstrucción desempeñan un papel fundamental los manuscritos preparatorios, fundamentalmente los *Grundrisse* y el *Urtext,* a partir de los cuales resulta posible completar los vacíos teóricos que se presentan en *El capital.*

Estas interpretaciones han puesto de manifiesto el profundo sentido teórico de la crítica de Marx, determinando su carácter esencial para el desarrollo de las categorías que se presentan en la exposición sistemática. En este contexto, la teoría marxiana es comprendida como la realización simultánea de la *exposición* y la *crítica* del proceso social capitalista y de las formas de pensamiento que este genera de manera necesaria, a partir de las cuales se constituye tanto la conciencia espontánea de los agentes sociales como las categorías de la economía política. Esta línea de interpretación comenzó a ser desarrollada por Helmut Reichelt y Hans-Georg Backhaus en sus obras publicadas a principios de los años setenta. Este último propuso el término «nueva lectura de Marx» en la edición recopilatoria de sus textos fundamentales publicada en 1997 para englobar las interpretaciones que se desarrollaron en esa línea, y que tienen como algunos de sus principales exponentes a Michael Heinrich, Ingo Elbe, Diethard Behrens y Helmut Brentel. Estas investigaciones han alcanzado un nivel de concreción en el análisis de la crítica marxiana de la economía política que ha permitido explicar cuestiones anteriormente no aclaradas sobre la compleja arquitectónica de *El capital,* y en ese sentido constituyen una referencia importante en nuestro estudio, dirigido a analizar la relación entre lo histórico y lo sistemático en la formulación teórica definitiva que se presenta en la obra fundamental de Marx.

La interpretación que desarrollamos para llevar a cabo el análisis de esta relación supone situar en el centro de la crítica de la economía política la *teoría del valor.* Frente a las interpretaciones dominantes en la tradición marxista, que comprenden la teoría del valor como una explicación de las relaciones de intercambio como tales –extensiva, por tanto, a las formaciones sociales precapitalistas–, pondremos de manifiesto que lo que se presenta en la teoría del valor es la exposición del proceso social específico del sistema capitalista y la crítica de las formas de conciencia fetichista que se derivan de

él. Se trata de un proceso en el que el mercado es la única instancia que produce la conexión entre los individuos, en tanto que estos se encuentran estructuralmente obligados al intercambio para que sea posible la reproducción social. Puesto que las relaciones sociales se encuentran mediadas materialmente en esta forma de sociedad, las relaciones entre las personas se desplazan a relaciones entre las cosas, produciéndose así la cosificación del contexto social y el fenómeno concomitante del fetichismo, lo que da lugar a las estructuras de coerción material que se les presentan a los individuos como un poder independiente al que se encuentran sometidos. La teoría del valor de Marx tiene como objetivo fundamental sacar a la luz esta dinámica constitutiva del sistema capitalista, lo que tiene lugar mediante la crítica a las categorías de la economía política.

Con ello se constata la diferencia irreductible que existe entre la crítica marxiana de la economía política y la economía política burguesa, una diferencia que resulta fundamental comprender en toda su dimensión para hacerse cargo de la relación en que se encuentran la historia y el sistema en la teoría de Marx. La tradición marxista ha ignorado por lo general el sentido de esta diferencia, al comprender de manera restringida la crítica de la economía política de Marx como una crítica de las *teorías* de la economía política clásica, frente a las cuales se presentaría una teoría científicamente más rigurosa. Desde esta perspectiva se pierde de vista que Marx no se limita a criticar las diversas teorías de la economía política, sino que critica sus *fundamentos teóricos,* y con ello su mismo carácter de ciencia. En tanto que crítica a los presupuestos sobre los que se levanta la teoría económica burguesa, la crítica marxiana a las categorías de la economía política constituye en última instancia una crítica a la comprensión insuficiente que esta tiene de su propio objeto teórico.

Al poner de manifiesto esta dimensión teórica de la crítica de Marx, se hace patente que las categorías que operan en ella tienen un sentido fundamentalmente distinto al de las categorías de la economía política. El interés de esta se centra básicamente en explicar en términos cuantitativos las relaciones de intercambio que se dan en la sociedad capitalista. Su punto de partida es el trabajo como medida del valor, y su objetivo es determinar cuantitativamente el trabajo que se encuentra contenido en las mercancías que se intercambian. Frente a esta posición básicamente empirista, la teoría del valor de Marx sitúa en el centro de su análisis la dimensión cualitativa del

fenómeno del intercambio. Su pregunta teórica fundamental se encuentra dirigida a las *condiciones estructurales* del intercambio, esto es, las condiciones que hacen posible que objetos cualitativamente distintos puedan igualarse entre sí, lo cual es precisamente lo que posibilita la ulterior determinación cuantitativa. Este cambio de perspectiva supone que el objeto de la investigación de Marx no es la mensurabilidad del trabajo contenido en las mercancías, sino el modo en que se desarrolla el metabolismo social en el sistema capitalista. Lo constitutivo de este proceso es que el trabajo se realiza de manera privada, y los distintos trabajos privados solo pueden formar parte del trabajo social a través del intercambio de los productos como mercancías. Esta forma de constituirse el trabajo social es algo propio de la moderna sociedad capitalista, que la distingue de todas las anteriores sociedades históricas. La exposición sistemática de las categorías que se presentan en la teoría de Marx tiene como objetivo desvelar la estructura específica de esta forma de sociedad históricamente determinada.

Esta exposición se realiza a través de la crítica a las categorías de la economía política, en tanto que ciencia en la que se presenta la sistematización teórica de la comprensión espontánea que la moderna sociedad burguesa tiene de sí misma. Ello significa que la crítica a las categorías de la economía política supone asimismo someter a crítica la autocomprensión de la sociedad burguesa, lo que Marx denomina «formas de pensamiento socialmente válidas», que como tales configuran la *objetividad social.* A esta forma de racionalidad objetiva están sometidos tanto los agentes sociales del sistema capitalista como los teóricos de la economía política, por lo que la crítica marxiana abarca en un mismo movimiento ambos niveles. Este sentido de la crítica permite constatar no solo las diferencias que existen entre la teoría económica burguesa y la teoría de Marx, sino también las insuficiencias de las interpretaciones de la misma que se han presentado tanto en el marxismo tradicional como en aquellas corrientes del marxismo occidental que no han registrado el sentido teórico de dicha crítica.

Esta determinación del sentido de la crítica de Marx resulta fundamental para comprender el contenido positivo de su teoría, en tanto que la exposición del *sistema* se deriva de la crítica a las categorías de la economía política y a la objetividad social a partir de la que se constituyen. Al poner de manifiesto que el carácter objetivo de las formas económicas de la sociedad capitalista es

resultado de un determinado modo de relación social entre las personas, sale a luz su constitución *histórica.* La economía burguesa abstrae por principio de la dimensión histórica del proceso social y con ello introduce de manera subrepticia las relaciones específicas del modo de producción capitalista como relaciones suprahistóricas, lo que implica hipostasiar la forma de racionalidad que dimana de una estructura social en la que los individuos están configurados a la escala de las relaciones de intercambio, considerándola como propia de todas las sociedades históricas. Las relaciones sociales burguesas quedan así naturalizadas, por lo que en última instancia se presupone inmutable el orden social derivado de ellas. La crítica de Marx está dirigida a impugnar esta concepción naturalista de la economía política, mostrando el carácter históricamente determinado de las relaciones sociales del modo de producción capitalista.

SOBRE LA FORMA DE CITAR

Para mantener la coherencia terminológica en la traducción de los textos citados de las distintas obras, las traducciones de las citas de Marx y Engels están realizadas por mí en todos los casos. Lo están igualmente las citas de Hegel y Feuerbach, dada la importancia fundamental que tienen en el desarrollo de la exposición. En estos casos, siempre que existe edición de la obra en castellano, indico asimismo la referencia al lugar en que aparece en ella la cita, para que el lector que desconozca el alemán pueda consultar el contexto en que se encuentra contenida. La edición castellana aparece entre corchetes a continuación de la edición alemana en la bibliografía final, así como la primera vez que se cita una obra en nota al pie, señalando el número de página en que se encuentra el pasaje citado. En las ocasiones sucesivas en que se cita una determinada obra, en las notas al pie simplemente se indica entre paréntesis la página de la edición castellana a continuación de la página de la edición alemana.

PRIMERA PARTE

GÉNESIS DE UNA CONCEPCIÓN HISTÓRICA DE LA REALIDAD SOCIAL

I. ANTROPOLOGÍA Y POLÍTICA

LA APROPIACIÓN DE MARX DE LA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA DE FEUERBACH

En los escritos de juventud de Marx se presenta una concepción antropológica de la realidad social que se desarrolla en buena medida según el modelo de la filosofía de Feuerbach. Es preciso, por tanto, examinar los elementos esenciales que Marx toma de esta y la forma en que los reelabora para incorporarlos a su pensamiento. En esta primera fase de su evolución intelectual, Marx se apropia de la crítica de la religión de Feuerbach y de la crítica de la filosofía hegeliana que este desarrolla sobre la base de su crítica de la religión, a partir de lo cual se confronta primero con la filosofía política de Hegel, para pasar después a desarrollar una crítica de las formas políticas burguesas en general, así como de la economía política burguesa. También la primera crítica que realiza de la filosofía de los jóvenes hegelianos tiene su base en la antropología feuerbachiana.

Los elementos centrales de la filosofía de Feuerbach sobre los que Marx desarrolla sus planteamientos son los conceptos de «enajenación» y «esencia humana genérica», así como la crítica a la inversión sujeto-predicado que tiene lugar en la filosofía hegeliana. Pero es preciso tener en cuenta que Marx lleva a cabo una apropiación crítica de los conceptos feuerbachianos, y que los dota de un contenido político y social que trasciende el horizonte de pensamiento de Feuerbach. Esta asimilación crítica del pensamiento de Feuerbach hace que ya desde el comienzo Marx introduzca modificaciones fundamentales en los conceptos que toma de él. Estos cambios vienen determinados por los límites que encuentra en el materialismo sensualista de Feuerbach para comprender las relaciones sociales de los hombres y el desarrollo histórico de la sociedad. Para trascender estos límites, Marx recurre en un primer momento a la filosofía de Hegel, a partir de la cual esboza una concepción de la historia cuyo engranaje fundamental lo constituye la actividad productiva a través de la que el hombre se genera a sí mismo como resultado de su propio trabajo, desplegándose de este modo el

movimiento histórico real por medio del cual quedará superado el estado de enajenación del hombre.

De esta forma, el concepto de trabajo constituirá la línea de fuerza fundamental a partir de la cual se estructura la concepción antropológica de Marx, lo que le permite aplicar la noción feuerbachiana de la enajenación de la esencia humana genérica al ámbito de las relaciones sociales y económicas y, al mismo tiempo, introducir nuevas determinaciones en los conceptos fundamentales de la filosofía de Feuerbach. Esta concepción del trabajo que se presenta en los primeros escritos de Marx tiene su base en la que Hegel plantea en la *Fenomenología del espíritu.* Es el concepto hegeliano del trabajo, por tanto, lo que le permite a Marx desarrollar teóricamente la concepción de Feuerbach, introduciendo en ella la dimensión de la producción objetiva del mundo. A partir de aquí, Marx considera la objetividad como la exteriorización de las fuerzas esenciales del hombre, y entiende este proceso como esencialmente histórico, una concepción que tiene una inequívoca filiación hegeliana.

Para analizar el modo en que las ideas fundamentales de la filosofía feuerbachiana se integran en el pensamiento de Marx a través de la mediación de la filosofía hegeliana es necesario referirse, en primer lugar, al contexto histórico en el que Marx accede al mundo académico de la filosofía a su llegada a Berlín. Este contexto está marcado por la división de la escuela hegeliana en dos grandes corrientes: la de los hegelianos de derecha, también llamados viejos hegelianos, que mantenían una interpretación conservadora de la filosofía del maestro; y la de los hegelianos de izquierda o jóvenes hegelianos, a la que se adscribirá Marx, que subrayaban el carácter subversivo y revolucionario contenido en el pensamiento de Hegel. Si bien la confrontación entre ambas corrientes tenía un evidente trasfondo político, a nivel teórico el centro de la polémica lo constituyó la interpretación del lugar de la religión en la filosofía hegeliana. Mientras que los viejos hegelianos sostenían la reconciliación entre religión y filosofía –en tanto que tienen el mismo contenido, lo absoluto, y solo se diferencian en que la religión se lo apropia en la forma de la representación y la filosofía en la forma del concepto–, los jóvenes hegelianos desarrollan de diversos modos una crítica de la religión partiendo de los supuestos mismos de la filosofía de Hegel.

Estas diversas críticas, como Marx pondrá reiteradamente de manifiesto, permanecen totalmente sometidas al pensamiento hegeliano, limitándose a

tomar determinados conceptos del mismo y a enfrentarlos a otros que consideran incompatibles con ellos. A juicio de Marx, entre los jóvenes hegelianos únicamente Feuerbach fue capaz de romper con el marco teórico de Hegel y desarrollar una crítica de la religión desde nuevos supuestos, lo que le permitirá a su vez plantear una crítica de la filosofía hegeliana a partir de los conceptos elaborados en la interpretación del fenómeno religioso. Sobre el carácter decisivo de la intervención de Feuerbach dirá Marx: «La *crítica de la religión* está básicamente terminada en Alemania, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica»[1].

La crítica de Feuerbach está dirigida a reducir a su contenido humano la representación religiosa, fundando así una *filosofía antropológica* en la que el hombre ocupa el lugar que tradicionalmente le había sido otorgado a Dios. Considera que en la religión el hombre queda enajenado de su verdadera esencia, al proyectarla en un ser exterior a él al que queda sometido:

> Dios es la esencia más propia y subjetiva del hombre *separada y apartada,* por lo que este no puede actuar *a partir de sí,* pues todo lo bueno proviene de Dios. Cuanto más *subjetivo,* cuanto más humano es Dios, tanto más se *enajena* el hombre de su subjetividad, de su humanidad, porque Dios es en sí y para sí su yo *enajenado,* pero que a su vez vuelve a apropiarse[2].

El objetivo fundamental que persigue la crítica de Feuerbach es que el hombre recupere su esencia genérica y se haga consciente de ella de manera inmediata, en lugar de proyectarla en un ser exterior a él, que visualiza como algo ajeno y extraño, como un otro del que le separa una distancia insalvable. Para ello es preciso que el hombre se afirme a sí mismo y cese de objetivar sus fuerzas esenciales en un ser distinto y separado. De este modo, el hombre podrá asumir el lugar que verdaderamente le corresponde, y que en la religión es ocupado por Dios. Para Feuerbach se trata, en definitiva, de transformar la teología en antropología. Este *pathos* antropológico atraviesa igualmente todos los primeros escritos de Marx.

Esta misma argumentación es aplicada por Feuerbach a la filosofía hegeliana, a la que considera, en última instancia, como una secularización de la teología tradicional[3]. La dimensión teológica del idealismo hegeliano implica que el hombre se mantiene igualmente en un estado de enajenación, por lo que Feuerbach considera precisa la superación de la filosofía idealista por una filosofía antropológica para que el hombre pueda recuperar su propia

esencia y afirmarse a sí mismo. Frente a las anteriores críticas de los jóvenes hegelianos al pensamiento de Hegel, que no hacían más que tomar determinados aspectos del mismo y confrontarlos con la totalidad del sistema –por lo que permanecían presos del pensamiento hegeliano, como Marx insistirá en repetidas ocasiones–, Feuerbach fue el primero en realizar una crítica en profundidad de la filosofía hegeliana, en la que se esfuerza por mostrar que esta es en realidad teología racionalizada y que su esencia se encuentra en el *hombre.* Para superar definitivamente la teología hay que abandonar la filosofía de Hegel, que como racionalización de la teología constituye el último reducto de esta:

> La doctrina hegeliana de que la naturaleza, la realidad, es puesta por la idea, es solo la expresión racional de la doctrina teológica de que la naturaleza ha sido creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto. Al final de la «Lógica» la idea absoluta es llevada incluso a una nebulosa «decisión» para documentar por su propia mano su descendencia del cielo teológico[4].

Feuerbach vuelve repetidamente sobre esta crítica, mostrando que Hegel hace «del *más allá de la teología* el *más acá,* pero para ello ha hecho del *más acá del mundo real* el *más allá*»[5], por lo que a pesar de su afirmación de inmanencia, la filosofía hegeliana está afectada de trascendencia teológica[6]. La pretensión de Feuerbach es sustituir el planteamiento de raíz teológica de Hegel por un planteamiento antropológico, poniendo el hombre a la base. De lo que se trata en esta crítica a Hegel es de poner de manifiesto que el verdadero contenido de la misma lo constituye el hombre real, pero que dicho contenido permanece oculto para Hegel.

La relevancia que Marx le concede a la crítica que realiza Feuerbach de la filosofía hegeliana queda patente en múltiples afirmaciones de esta época, en las que insiste en la superioridad de los planteamientos feuerbachianos sobre los del resto de los jóvenes hegelianos. Sostiene que «*Feuerbach* es el único que tiene una relación *seria* y *crítica* con la dialéctica hegeliana y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; es quien ha superado verdaderamente la vieja filosofía»[7]. Marx califica la intervención de Feuerbach como una «revolución teórica», y subraya su importancia para el conjunto del movimiento crítico posthegeliano en los siguientes términos:

> La crítica positiva en general y, por tanto, también la crítica positiva alemana de la

> economía política debe su verdadera fundamentación a los descubrimientos de *Feuerbach* […]. Solo de *Feuerbach* data la crítica *positiva* humanista y naturalista. Cuanto más silencioso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos *feuerbachianos,* los únicos escritos desde la «Fenomenología» y la «Lógica» de Hegel en los que está contenida una revolución teórica real[8].

La influencia que los planteamientos de Feuerbach tuvieron sobre Marx en las primeras fases de su evolución teórica ha llevado a muchos intérpretes a hablar del «Marx feuerbachiano». Esto, sin embargo, es discutido por algunos autores. Henri Lefebvre, por ejemplo, sostiene que «el estudio del desarrollo del pensamiento de Marx no nos muestra un "periodo feuerbachiano" sino una integración y al mismo tiempo una crítica continua del pensamiento de Feuerbach»[9]. Lefebvre lleva efectivamente razón al afirmar que no se trata de una aceptación acrítica del pensamiento de Feuerbach. Ciertamente Marx realiza una *asimilación crítica* de dicho pensamiento, y ya desde el primer momento se pueden apreciar determinados enfoques que trascienden los planteamientos feuerbachianos. Es importante también atender a esta dimensión para comprender la génesis y el sentido de la «concepción materialista de la historia», a partir de la cual Marx romperá definitivamente con la concepción antropológica sostenida hasta ese momento y constituirá la base que, tras sucesivas reelaboraciones, acabará configurando la posición teórica desde la que desarrollará su obra de crítica de la economía política. La importancia que tiene a este respecto la comprensión de la filosofía feuerbachiana ha sido subrayada por Althusser: «Como la ruptura con Feuerbach se encuentra en el punto decisivo de la constitución de la posición teórica de Marx, el conocimiento de Feuerbach representa, en este sentido, un medio de acceso irremplazable, y lleno de implicaciones teóricas, a la filosofía de Marx»[10].

De entre los diversos conceptos que Marx adopta de Feuerbach, posiblemente ninguno tenga una importancia más decisiva que el de «enajenación» o «alienación»[11], un concepto que tiene su origen en la filosofía de Hegel y que Feuerbach se apropia en su crítica de la religión. Marx extrae este concepto de la crítica religiosa de Feuerbach y lo aplica a la política, primero para llevar a cabo la crítica de la filosofía política hegeliana en el manuscrito de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* y después para desarrollar una crítica global de las formas políticas burguesas en los

escritos de los *Anuarios franco-alemanes.* Posteriormente, este concepto constituirá también hilo conductor de la crítica de la economía burguesa que realiza Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos.*

La utilización de este concepto por parte de Marx para aplicarlo al ámbito de las relaciones políticas y económicas implica dotarlo de un contenido social que trasciende el uso que Feurbach hace de él. Pero a pesar de esta diferencia, tanto en Marx como en Feuerbach el término tiene un sentido negativo, lo que no es el caso en la filosofía hegeliana, en la que constituye un momento necesario del proceso de exteriorización del espíritu en virtud del cual realiza la unidad consigo mismo en lo otro de sí. Frente a ello, para Marx la enajenación alude de manera sistemática, siguiendo a Feuerbach, al proceso por el cual el hombre queda despojado de su esencia genérica. En ese sentido indica Löwith que Marx «combate como auto*enajenación* del hombre lo que en Hegel era todavía un momento positivo de toda actividad humana, a saber, la *alienación* de sí mismo»[12]. La crítica de Marx a la filosofía hegeliana va dirigida al hecho de que en ella la superación de la enajenación tiene lugar únicamente en el pensamiento, con lo cual la realidad permanece sin transformar. Para Marx, en cambio, la enajenación tiene que ser superada también por el lado de la realidad, no solo por el del pensamiento: «La enajenación económica es la de la *vida real,* su supresión abarca, pues, ambos lados»[13].

Otro elemento del pensamiento de Feuerbach que tendrá una considerable influencia en la argumentación marxiana ya desde sus primeros escritos es la crítica a la *inversión sujeto-predicado* que se presenta en la filosofía de Hegel. En este sentido, la crítica de Feuerbach incide en el hecho de que «la marcha que ha seguido hasta ahora la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es un camino invertido. Por este camino no se llega nunca a la realidad *objetiva, verdadera,* sino siempre solo a la *realización de sus propias abstracciones*»[14]. Dado que la filosofía hegeliana se construye a partir de la inversión de la verdadera relación sujeto-predicado, Feuerbach considera que hay que invertir la filosofía especulativa para alcanzar la verdad contenida en la misma[15]. Marx va a seguir esta forma de proceder en su confrontación con la filosofía de Hegel:

> La subjetividad es una determinación del sujeto, la personalidad es una determinación de la persona. En lugar de aprehenderlos solo como predicados de sus

> sujetos, Hegel autonomiza los predicados y luego hace que se transformen de modo místico en sus sujetos. La existencia de los predicados es el sujeto: por tanto, el sujeto es la existencia de la subjetividad, etc. Hegel autonomiza los predicados, los objetos, pero los autonomiza separados de su independencia real, de su sujeto. Entonces aparece el sujeto real como resultado, mientras que hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación[16].

Marx determina que la operación fundamental del idealismo hegeliano consiste en dotar a las ideas de una autonomía de la que carecen como tales, por lo que se trata de restablecer la derivación de las mismas de su verdadero fundamento, invirtiendo así el modo de proceder hegeliano: «El verdadero camino está puesto de cabeza. Lo más simple es lo más complejo y lo más complejo es lo más simple. Lo que debería ser el punto de partida se convierte en el resultado místico, y lo que debería ser el resultado racional se convierte en el punto de partida místico»[17].

Asimismo, otro aspecto de la crítica de Feuerbach a Hegel que influirá de manera importante sobre Marx es la determinación del carácter primario de la *realidad sensible* frente al pensamiento. Feuerbach observa que la referencia de Hegel a lo sensible tiene un carácter falaz, ya que tal referencia está siempre mediada de antemano por elementos conceptuales, lo que supone que la afirmación hegeliana de lo sensible es puramente aparente: «Hegel es un pensador que se sobrepuja a sí mismo en el pensamiento –quiere aprehender la cosa misma, pero en el pensamiento de la cosa, quiere estar fuera del pensamiento, pero en el pensamiento mismo–, de ahí la dificultad de captar el concepto “concreto”»[18]. Feuerbach insiste en que Hegel convierte al ser en un predicado del pensamiento, en tanto que únicamente este se encuentra dotado de un movimiento autónomo. En cambio, la naturaleza es concebida simplemente como algo derivado del pensamiento, por lo que no tiene en sí misma verdadera realidad. La crítica de Feuerbach está dirigida a uno de los momentos más complejos y problemáticos del sistema hegeliano, la transición de la idea a la naturaleza al final de la *Lógica.* Este proceso es caracterizado por Hegel en la *Enciclopedia* en los siguientes términos:

> La idea que es *para sí, considerada* en esta unidad consigo, es *intuir;* y la idea que intuye es *naturaleza.* Pero como intuición la idea es puesta por la reflexión externa en la determinación unilateral de la inmediatez o la negación. La *libertad* absoluta de la idea es, sin embargo, que no transita meramente a la *vida,* que tampoco como

conocimiento finito la hace *parecer* en sí, sino que se *decide* en la absoluta verdad de sí misma a *desprender de sí* libremente *(frei aus sich zu entlassen)* como *naturaleza* el momento de su particularidad o del primer determinar y ser otro, la *idea inmediata* como su reflejo[19].

Ciertamente Hegel no comprende este tránsito como un proceso real, el surgimiento de la naturaleza a partir de la idea lógica no significa un surgir en el tiempo, de modo que en un momento del tiempo existiera solo la idea y en un momento posterior surgiese de ella la naturaleza. Para Hegel de lo que se trata aquí es de la eternidad de la idea. Lo que tiene verdadera realidad es el espíritu como retorno a sí mismo de la naturaleza: «El *manifestarse,* que como *manifestarse* de la idea *abstracta* es transición inmediata, *devenir* de la naturaleza, es, como manifestarse del espíritu, que es libre, *poner* a la naturaleza como *su* mundo; un poner que como reflexión es, al mismo tiempo, *presuponer* el mundo como naturaleza independiente»[20]. Pero Hegel no puede dejar de recurrir a determinaciones temporales para referirse al surgimiento del mundo, por mucho que quiera comprenderlo como no surgido. A pesar de su consideración de la transición a la naturaleza como un proceso atemporal, hace uso de manera constante de adverbios temporales como «antes» y «después», que solo se pueden comprender temporalmente. Esto se puede ver, por ejemplo, en el «Concepto general de la lógica»: «Por consiguiente, la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como es en y para sí misma, sin envoltura.* Puede decirse, por tanto, que este contenido es *la exposición de Dios, tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*»[21].

En este sentido, la crítica de Feuerbach al idealismo hegeliano pone de manifiesto que la posición filosófica fundamental de Hegel está ubicada plenamente en el terreno de la metafísica tradicional, a pesar de su pretensión de presentarse como una crítica de la misma. Ello tiene como consecuencia su carácter puramente *abstracto,* lo que implica que mantiene al hombre en un estado de *enajenación:* «Abstraer significa poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del acto de pensar. La filosofía hegeliana ha enajenado *(entfremdet)* al hombre de sí mismo, en tanto que todo el sistema descansa sobre estos actos de abstracción»[22].

Esta crítica feuerbachiana ha tenido una influencia determinante en el joven Marx, y va a constituir el eje central que articulará su crítica a la filosofía especulativa hegeliana: «La abstracción que se concibe como abstracción se sabe como nada; la abstracción se tiene que abandonar a sí misma, y así llega a un ser que es precisamente su contrario, a la *naturaleza.* Por lo tanto, toda la Lógica es la demostración de que el pensamiento abstracto no es nada para sí, que la idea absoluta no es nada para sí, que solo la *naturaleza* es algo»[23]. Marx aborda aquí ciertamente el problema de la relación entre razón y naturaleza desde unas coordenadas antropológicas y materialistas tomadas de Feuerbach. Pero también se distancia de este en aspectos fundamentales, pues Marx no va a limitarse a negar la concepción idealista de la naturaleza como algo derivado o subordinado al espíritu, tal como hace Feuerbach, sino que va a interpretar en términos materialistas lo que el idealismo expresa de manera mistificada como «creación del mundo». Considera que ello no es más que la trasposición en términos idealistas de la *actividad objetiva* a través de la cual los hombres producen su mundo, y va a poner de manifiesto la dimensión social de esta actividad.

A pesar de que este planteamiento supone un acercamiento al idealismo hegeliano y un distanciamiento de la posición contemplativa de Feuerbach, Marx considera que al situar la dimensión social en el centro de su comprensión del hombre está entroncando también en cierto modo con la filosofía feuerbachiana. Pues aunque esta subraya constantemente que el pensamiento tiene su base en la sensibilidad, no entiende bajo este rótulo solo la realidad corpórea, sino también las relaciones sociales de los hombres. En este sentido, Feuerbach reconoce que el empirismo está en lo cierto al derivar las ideas de los sentidos, pero olvida que para el hombre el objeto sensible más importante es el hombre mismo. Al idealismo le da la razón en tanto que ve el origen de las ideas en el hombre, pero le critica que en ello solo tenga en cuenta al yo aislado en su autosuficiencia. Frente a ello, Feuerbach afirma que

> solo por medio de la comunicación, solo a partir de la conversación del hombre con el hombre surgen las ideas. A los conceptos, a la razón en general, no se llega solo, sino que se llega únicamente en unión con otros. Hacen falta dos seres humanos para engendrar al ser humano, al espiritual tanto como al físico: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad[24].

Esto permite comprender la afirmación de Marx de que Feuerbach realiza «la fundamentación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real,* en tanto que hace de la relación social "del hombre con el hombre" el principio fundamental de la teoría»[25]. Este reconocimiento, sin embargo, no pasa de ser meramente adjetivo, como se pone de manifiesto por el carácter vertebrador de los planteamientos marxianos que tiene el recurso a la filosofía de Hegel en lo relativo a la dimensión social del hombre. Marx se distancia también del materialismo antropológico de Feuerbach en la medida en que en este no tiene cabida la historia y va a introducir, recurriendo a la filosofía hegeliana, una *dimensión histórica* en el ser del hombre que implica una superación del horizonte teórico feuerbachiano. De este modo, Marx va a alcanzar una comprensión más amplia tanto del objeto como del sujeto, según la cual ni «los objetos *humanos* son los objetos naturales como se ofrecen inmediatamente, ni el *sentido humano* como *es* inmediatamente, como es objetivamente, es sensibilidad *humana,* objetividad humana. Ni la naturaleza –objetivamente–, ni la naturaleza subjetiva se da inmediatamente de manera adecuada a la esencia *humana*»[26].

En este contexto, el concepto de *trabajo* constituye el primer intento de Marx de poner de manifiesto la dimensión activa del sujeto, pero frente a la manera idealista de entenderla, como actividad del pensamiento, espontánea o reflexiva, Marx la entiende como actividad práctica y transformadora de lo real. Distanciándose de la posición puramente contemplativa de Feuerbach, Marx transforma lo que en este es simplemente intuición sensible en *praxis.* La actividad propia del hombre, como elaboración del objeto, es superación de este en su forma independiente, y con ello constituye la afirmación del mismo. Feuerbach solo concibe la praxis abstractamente como opuesta a la teoría. El conocimiento para él se deriva de la percepción sensible, que deja ser a los objetos naturales tal como son en sí, fuera del pensamiento. Marx acepta solo parcialmente el sensualismo de Feuerbach, rechazando su carácter contemplativo, al que opone el concepto de praxis como actividad transformadora del objeto:

> De modo que los *sentidos* han devenido *teóricos* inmediatamente en su praxis. Se relacionan con la *cosa* por mor de la cosa, pero la cosa misma es una conducta *humana objetiva (gegenständliches menschliches Verhalten)* hacia sí misma y hacia el hombre, y viceversa. Por ello la necesidad o el goce han perdido su naturaleza *egoísta* y la

naturaleza su mera *utilidad,* en tanto que la utilidad se ha convertido en utilidad *humana*[27].

Marx entiende al hombre, siguiendo a Feuerbach, como formando parte intrínsecamente de la naturaleza. Pero la relación con la naturaleza se establece para Marx a través del trabajo. Este metabolismo del hombre con la naturaleza significa, en última instancia, que esta se encuentra en relación consigo misma. El trabajo es concebido por Marx en este momento, por tanto, en una dimensión naturalista como el proceso a través del cual la naturaleza se media consigo misma. Pero el hombre solo puede consumar su relación con la naturaleza en la sociedad, únicamente «la *sociedad* es la unidad esencial completa entre el hombre y la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza»[28].

Ahora bien, la sociedad no permanece inmutable con el paso del tiempo, sino que se transforma históricamente. Y la evolución histórica de la sociedad no solo transforma los objetos, sino también los sentidos humanos con los que son percibidos los objetos, si bien el nivel alcanzado por cada individuo depende del grado en que haya interiorizado los resultados de la historia evolutiva anterior, y este grado no es el mismo en cada individuo. Así pues, Marx concibe la relación entre el hombre y la naturaleza partiendo del sensualismo de Feuerbach, al comprender que dicha relación se puede captar a través de los sentidos. Pero va más allá de la concepción feuerbachiana al considerar que la misma sensibilidad se constituye históricamente, que los sentidos se conforman con el desarrollo histórico. Por lo tanto, en la mediación del hombre con la naturaleza que se realiza a través del trabajo no solo se transforma la naturaleza, sino también el hombre, y es en el estadio social superior del comunismo donde se cumple la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza. El comunismo es entendido por Marx en estos momentos como el estado del humanismo y el naturalismo consumados.

LA CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO DE HEGEL

En los primeros escritos de Marx se puede encontrar también un modo de desarrollar la crítica que no está presente en Feuerbach, y que será una

constante en toda su obra posterior: el esfuerzo por exponer la génesis del objeto en su carácter necesario. Aquí puede observarse también el intento de Marx de recuperar determinados elementos de la filosofía de Hegel, si bien no está aún en condiciones de articularlos de manera coherente en una concepción propia, por lo que su planteamiento en estos momentos tiene un carácter fundamentalmente polémico. En este sentido, en su análisis de las categorías políticas hegelianas, Marx le critica a Hegel que se limite a establecer la concordancia de las determinaciones lógicas y las determinaciones específicas del objeto real, en lugar de desarrollar las determinaciones propias del objeto en su necesidad, que es en lo que consiste para Marx el proceder verdaderamente crítico. En este contexto, la principal crítica al idealismo hegeliano está dirigida a su deducción del objeto político a partir de las determinaciones abstractas tomadas de la esfera de la lógica, lo que lleva a Hegel en última instancia a asumir de manera acrítica lo empírico.

Estos planteamientos se encuentran desarrollados en la primera confrontación de Marx con la filosofía política hegeliana, momento en que se presenta la primera toma de distancia respecto al pensamiento de Hegel. El escrito de su tesis doctoral, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841), en el que algunos intérpretes han querido ver ya la primera crítica consistente de Marx a Hegel, se mueve todavía básicamente dentro de las coordenadas de la filosofía hegeliana. Marx estima aquí de manera fundamentalmente positiva el pensamiento de Hegel, y se separa de él solo de manera puntual, en aquellos puntos en que considera que resulta demasiado unilateral debido a su concepción especulativa. Ya en el prólogo declara su fundamental dependencia teórica de la filosofía hegeliana:

> Hegel ha determinado con toda exactitud lo general de los mencionados sistemas [de la filosofía helenísitica], pero en el admirablemente vasto y audaz plan de su historia de la filosofía, desde donde se puede datar por primera vez la historia de esta disciplina, era imposible, por una parte, entrar en detalles y, por otra parte, su concepción de lo que *par excellence* llamó especulativo impidió a este gigantesco pensador reconocer la gran importancia que tienen estos sistemas para la historia de la filosofía griega y el espíritu griego en general[29].

Si bien Marx valora de forma más positiva que Hegel la filosofía helenísitica, sus planteamientos se mueven todavía dentro del horizonte hegeliano. Marx profesa en estos momentos una filosofía de la

autoconciencia de raíz hegeliana, desde la cual aborda la formación de la autoconciencia filosófica griega, el proceso en el que tiene lugar el surgimiento del hombre autonconsciente a partir de la naturaleza. El planteamiento fundamental del que parte Marx es el de la emergencia de la autonciencia en el seno de la vida, de modo que esta remite a lo que Hegel llama «esa otra vida», la autonciencia, «*para la cual* es la unidad infinita de las diferencias, mientras que la vida *es* solo esta unidad misma, por lo que no es al mismo tiempo *para sí misma*»[30]. A partir de la filosofía de la autoconciencia que Marx deriva de la *Fenomenología del espíritu,* su estudio se centra en Epicuro como filósofo de la autoconciencia libre. La visión de la figura de Epicuro que presenta Marx difiere ciertamente de la que tiene Hegel, y le atribuye asimismo un papel mucho más importante a la filosofía epicúrea en el contexto de la filosofía griega. Pero la concepción de la historia de la filosofía desde la que Marx compende la filosofía griega se basa plenamente en la de Hegel, lo que hace que sus planteamientos tengan también en este aspecto un marcado carácter idealista.

El primer momento en que se puede constatar una clara separación de la filosofía de Hegel es en el manuscrito elaborado por Marx a mediados de 1843 durante su estancia en Kreuznach, en el que se confronta pormenorizadamente con la filosofía política hegeliana. Es concretamente la última parte de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, que se ocupa del Estado, la que Marx analiza en el manuscrito y a la que va dirigida su crítica. El distanciamiento de la filosofía hegeliana se debe a la asunción por parte de Marx de la crítica feuerbachiana, que aplica en sus conceptos fundamentales a la filosofía política de Hegel. En este sentido, Marx le critica al idealismo hegeliano la inversión sistemática que opera de la verdadera relación entre sujeto y predicado: «Lo importante es que Hegel convierte en todas partes la idea en sujeto y el sujeto verdadero, real en predicado»[31]. Se trata de una crítica que en su estructura fundamental está basada en los planteamientos de Feuerbach, pero que frente al carácter general de estos, Marx va articulando de manera mucho más concreta en una confrontación exhaustiva con la concepción hegeliana del Estado.

La crítica de Marx parte de que el *sujeto real* es el *hombre.* Objeta a la filosofía de Hegel que la esfera política esté separada de la vida real de los hombres y adquiera una existencia autónoma frente a ellos, lo cual tiene como consecuencia que el hombre quede enajenado de su esencia genérica.

El Estado es concebido por Marx en estos momentos como «la realidad suprema de la persona, la realidad social suprema del hombre»[32]. El Estado se sitúa por encima de las diferencias de clase que se dan en la sociedad civil y es el garante del interés general, no del interés de una determinada clase social. De ello se sigue para Marx que la *democracia* es la única forma política en la que puede ser superada la enajenación del hombre de su esencia genérica. En esta época Marx todavía no ha llegado al comunismo, y su posición política puede ser caracterizada como un democratismo radical. Se mueve dentro del marco de una posición política liberal[33], en la que frente a la apología reaccionaria de Hegel de la monarquía constitucional, considera que la verdadera forma de Estado en la que se realiza la libertad del hombre solo puede ser la democracia, y únicamente con ella puede superarse definitivamente la enajenación humana. Puesto que dicha enajenación tiene para Marx una raíz fundamentalmente política[34], la superación de la misma tiene que tener lugar en el ámbito político: «La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí la constitución no es solo *en sí,* según la esencia, sino según la *existencia,* según la realidad, siempre reconducida a su fundamento real, al *hombre real,* al *pueblo real,* y puesta como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como libre producto del hombre»[35]. Dado que Marx considera en este momento que la enajenación se debe a la separación del Estado de la vida real de los hombres, dicha enajenación solo podrá suprimirse si se da la reapropiación del Estado por parte de los individuos, y ello solo puede tener lugar en la «verdadera democracia».

Marx considera que el error fundamental de Hegel consiste en la determinación de la idea absoluta como el verdadero sujeto, mientras que los hombres en su actividad no constituyen más que una mediación del movimiento de ese principio absoluto. Marx afirma que el verdadero sujeto es el hombre, frente a la concepción hegeliana de que es la idea, que se media consigo misma a través de la actividad de los hombres, el sujeto último de la realidad, siendo los hombres solo la manifestación de la idea, un predicado de la misma. Se produce así la inversión sujeto-predicado constitutiva del idealismo hegeliano. El movimiento originario consiste para Marx, por el contrario, en la actividad de los hombres reales, y lo que hace Hegel es invertir la verdadera dirección de la causalidad: «La condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, el productor es puesto

como producto de su producto»[36]. Esto conlleva la transfiguración de la realidad que tiene lugar en la filosofía hegeliana, en la que la realidad no se expresa como es, sino como manifestación de la idea, que se constituye en el sujeto de todo el proceso, de modo que «la relación *real* de la familia y la sociedad burguesa con el Estado se entiende como actividad *interna imaginaria* de la idea […] se convierten en momentos *irreales,* en momentos irreales objetivos de la idea, que en realidad significan otra cosa»[37].

En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Marx valora de manera esencialmente positiva la comprensión de Hegel del Estado burgués, pero le reprocha que su defensa de la monarquía constitucional es básicamente reaccionaria. En efecto, Hegel considera que la monarquía constitucional es la forma racional del Estado, la verdadera realización de la idea, la encarnación de la razón absoluta. La crítica de Marx está dirigida en este sentido a la divinización del Estado en la que desemboca la filosofía política de Hegel. El paralelismo con la argumentación de Feuerbach puede verse claramente en la siguiente objeción a la concepción hegeliana del Estado: «Hegel parte del Estado y convierte al hombre en Estado subjetivizado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en hombre objetivado. Del mismo modo que la religión no crea al hombre, sino el hombre la religión, la constitución no crea al pueblo, sino el pueblo la constitución»[38].

El planteamiento de Marx en estos momentos, si bien quiere distanciarse del dogmatismo de los jóvenes hegelianos y fundar su concepción de la realidad de una forma verdaderamente crítica, es todavía un planteamiento de carácter *idealista,* como puede constatarse en la siguiente afirmación programática contenida en una carta de esta época a Arnold Ruge, que este publicó en los *Anuarios franco-alemanes:* «La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. Los críticos pueden, por tanto, enlazar con toda forma de la conciencia teórica y práctica, y a partir de las formas *propias* de la realidad existente desarrollar la verdadera realidad como su deber y su fin final»[39]. El idealismo de Marx en estos momentos se pone claramente de manifiesto en su pretensión de *transformar la conciencia* en primer lugar, para a partir de aquí poder transformar las relaciones existentes. La transformación de las ideas acerca de la realidad social es vista por Marx como la condición de posibilidad para cambiar dicha realidad. No considera aún que haya que explicar las formas de conciencia a partir de la realidad exterior a ella, sino que la conciencia puede explicarse a partir de su propio

contenido interno. La reforma de la conciencia a la que aspira Marx consiste en que el hombre se haga consciente de su verdadera esencia, para que a partir de aquí pueda realizar dicha esencia. Marx considera que la realidad es «en sí» racional, y este «en sí» tiene que realizarse como la verdad que es de las formas irracionales e imperfectas de lo real. Esta verdad puede ser conocida por la conciencia como la esencia de lo real, y a través de esta «toma de conciencia» puede llevarse a cabo la transformación de lo real y la realización de la verdadera esencia humana.

Pero a pesar de este idealismo latente en los planteamientos de Marx, ha realizado aquí una *crítica fundamental* del idealismo hegeliano. El núcleo de dicha crítica se resume de forma concentrada en el siguiente pasaje, donde se señala que la filosofía hegeliana

> no desarrolla su pensamiento a partir del objeto, sino el objeto según un pensamiento ya dispuesto consigo mismo, y esto ha tenido lugar en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino que se trata de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, colocarla como un miembro de la biografía de la idea, lo que constituye una mistificación manifiesta. Otra determinación es que los «distintos poderes» «están determinados por la *naturaleza del concepto*», y por eso lo universal los «produce de modo necesario». Por lo tanto, los distintos poderes no están determinados por su «propia naturaleza», sino por una ajena a ellos. De la misma manera, la *necesidad* no surge de su esencia, y menos aún se prueba críticamente. Es más bien la «naturaleza del concepto» la que determina su destino, sellado en los sagrados registros de la Santa Casa de la Lógica[40].

Mientras que la filosofía hegeliana opera subsumiendo las formas políticas existentes bajo los conceptos ya determinados previamente en el ámbito de la lógica, la forma de operar de Marx consiste en confrontar esas formas políticas con el concepto, determinando a partir de dicha confrontación en qué medida ese concepto se realiza en la esfera política. La divergencia entre ambas formas de proceder la expresa Marx de manera pregnante diciendo que lo que a él le interesa, a diferencia de Hegel, «no es la cosa de la lógica, sino la lógica de la cosa»[41]. El modo de proceder hegeliano, a pesar de su apariencia crítica, no es verdaderamente crítico según Marx, porque su deducción del objeto a partir de las determinaciones abstractas lleva a la asunción acrítica de lo empírico. Puesto que la filosofía hegeliana asume la

existencia empírica como la verdad de la idea, lo que en ella tiene lugar es una «transformación de la empiria en especulación y de la especulación en empiria»[42]. Frente a ello, Marx considera que la verdadera crítica debe consistir en exponer la *génesis* del objeto en su carácter *necesario,* lo que permite establecer la especificidad del objeto, que es precisamente lo que escamotea el modo de proceder hegeliano:

> De modo que la verdadera crítica filosófica de la actual constitución del Estado no se limita a mostrar las contradicciones como existentes, sino que las *explica,* concibe su génesis, su necesidad. Las comprende en su significación *específica.* Pero este *concebir* no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica específica del objeto específico[43].

Este pasaje resulta fundamental, pues esta concepción de la crítica se mantiene constante en toda la obra posterior de Marx, a pesar de las profundas transformaciones que tienen lugar en ella en otros aspectos esenciales. En esta concepción se pone de relieve tanto la deuda teórica que Marx contrae con Hegel, como la distancia insalvable que lo separa de él. Lo que aquí se puede constatar es que Marx no se limita a un rechazo total de la dialéctica hegeliana, sino que intenta transformarla para que no quede limitada a un desarrollo abstracto de la idea, de modo que comprenda el desarrollo de lo real mismo, que derive la universalidad del objeto a partir de su carácter particular y deduzca su esencia a partir de sus formas de existencia, en lugar de limitarse, como es el caso en Hegel, a derivar las distintas formas de existencia a partir del concepto lógico. Esta comprensión de la dialéctica que se presenta aquí de manera puramente embrionaria tiene su núcleo en la búsqueda de la «lógica específica del objeto específico», que Marx contrapone a la forma hegeliana de entender la dialéctica como un mero «reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico».

En esta consideración de Marx se pueden apreciar ya diferencias importantes respecto a Feuerbach en lo relativo a la crítica de la filosofía hegeliana, lo que pone de manifiesto que a pesar de la posición feurbachiana sostenida por Marx en este texto, hay un distanciamiento incipiente en aspectos relevantes, que irá aumentando progresivamente en textos posteriores. Como observa Schmied-Kowarzik, «ya en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* que a menudo es interpretada como el punto culminante la dependencia de Feuerbach […] encontramos desarrollado el

comienzo de la posterior crítica a Feuerbach»[44]. A diferencia de Feuerbach, Marx no critica a la filosofía hegeliana que no se presente en ella ninguna verdadera inmediatez, sino que le reprocha una concepción insuficiente y errónea de la mediación. Con ello muestra Marx una comprensión más profunda que Feuerbach del pensamiento hegeliano[45]. El planteamiento feuerbachiano consiste casi exclusivamente en la reivindicación de la inmediatez sensible y de la concreción frente a los procesos de mediación y a las abstracciones hegelianas. Sin embargo, Marx entiende que la filosofía hegeliana no consiste en prescindir de lo sensible e inmediato, sino en *anular la especificidad* de la realidad sensible a través de la subsunción de la misma en categorías lógicas ya prestablecidas. Ripalda indica en este sentido que para Marx no se trataba de «afirmar el diálogo entre concepto y realidad, la cuestión era cómo se realizaba; y esta era la diferencia que Marx opuso desde su borrador de Kreuznach entre la dialéctica especulativa de Hegel –que ya tenía en cuenta la realidad– y una dialéctica no idealista. La definición de esta diferencia era lo realmente difícil»[46].

Mientras que la crítica de Feuerbach se limita básicamente a objetar a Hegel que ignora la realidad sensible, Marx comprende que este modo de plantear la cuestión no alcanza a la filosofía hegeliana, pues esta no prescinde de lo sensible, sino que lo comprende dialécticamente. Ello implica que no pone la esencia de la realidad sensible en ella misma, sino en su otro, en el pensamiento, por lo que la crítica de Marx va dirigida al hecho de que Hegel no «expresa la realidad como ella misma, sino como otro»[47]. Queda así suprimida la verdad de lo sensible, de lo material, siendo transferida a su opuesto, al concepto, que constituye su verdadero fundamento. Dicho en la terminología lógica de Hegel, lo *finito* no tiene su fundamento en sí mismo, sino en lo *infinito,* lo que significa que «la verdad de lo finito es más bien su *idealidad*»[48]. Para Hegel, por tanto, lo finito solo es verdaderamente como su otro, como infinito, en sí mismo no tiene ninguna verdad. Esta infinitud propia del concepto hegelianamente entendido no es la infinitud abstracta del entendimiento, que se separa de lo otro y no puede mantenerlo en referencia dialéctica a sí mismo. Por ello lo decisivo en este proceso de mediación entre lo finito y lo infinito es que se trate propiamente de «su» otro, no de un otro separado que permanece en una relación de pura exterioridad. El verdadero infinito, tal como lo entiene Hegel, consiste en el movimiento de mediación a través del que lo infinito sigue siendo infinito en su paso a lo finito, por lo

que permanece en identidad consigo mismo en lo otro de sí. Lo infinito es así un *término* de la relación y a la vez el *todo* de la relación como tal, por lo que sigue siendo infinito al pasar a su otro, a lo finito:

> Lo que de hecho ocurre es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. Algo es en relación *(Verhältnis)* a otro ya un otro frente a ello; de este modo, puesto que aquello a lo que pasa es completamente lo mismo que aquello que pasa […] entonces por eso en su pasar a otro algo se junta solo *consigo mismo,* y esta referencia *(Beziehung)* a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*[49].

Lo otro, en tanto que es lo otro de sí, es lo mismo, o dicho de otro modo, la diferencia, como diferencia de sí, es identidad, y como tal solo puede constituirse a través del movimiento de mediación en el que lo infinito, al pasar a lo finito, lo suprime como límite, como finitud, siendo en esto en lo que consiste para Hegel la «verdadera infinitud». Frente a ello, la infinitud unilateral del entendimiento se limita a tomar lo infinito como algo que carece de mediación dialéctica con lo finito, considerándolo únicamente como uno de los dos términos de la relación, por lo que «en su determinación misma se transforma de inmediato en un particular y finito»[50]. Se trata de un infinito que deja fuera de sí lo finito, con lo cual no es un todo, sino una parte que se convierte en algo finito. De este modo, no se cierra el circuito de la reflexión, y lo infinito no es para sí, en tanto que no puede mantener su identidad consigo mismo en lo otro. En cambio, en la infinitud entendida como referencia a sí mismo en lo otro de sí, lo infinito es tanto uno de los momentos de la relación como la relación misma, lo que significa que «lo infinito es lo afirmativo y solo lo finito es lo superado *(das Aufgehobene)*»[51]. Así lo finito deviene ideal, encontrando en ello su verdad, mientras que lo infinito es para sí en su autorreferencialidad, como retorno a sí mismo desde lo otro de sí. Como tal infinito es una unidad que comprende dentro de sí tanto a sí mismo como a lo finito, una totalidad concreta que contiene lo finito dentro de sí como momento eliminado, pero conservado también, en el sentido propio de la *Aufhebung* hegeliana.

Esta superación de lo finito en lo infinito, que para Hegel significa la inmanencia de lo universal en lo particular, implica que lo particular tiene su esencia en lo universal, de modo que lo particular, en lugar de representarse a sí mismo como tal, consiste simplemente en un medio de representación de lo universal. Y es aquí precisamente donde se dirige la crítica de Marx, pues

ello supone anular la especificidad del objeto, en tanto que Hegel se limita a considerarlo como una mera expresión del concepto lógico, quedando así su destino «sellado en los sagrados registros de la Santa Casa de la Lógica». Marx considera que esta inversión que se opera en la filosofía hegeliana, en virtud de la cual lo sensible pierde su particularidad y queda degradado a ser un mero medio de exposición del pensamiento, supone obviar los *presupuestos materiales* que subyacen necesariamene al concepto, lo que lleva a Hegel a reconocer el concepto lógico en todas aquellas realidades empíricas que se puedan subsumir bajo él, en lugar de derivar el concepto a partir del análisis de las distintas existencias empíricas en su especificidad propia. La consecuencia de ello es que Hegel toma «*acríticamente* una *existencia empírica* como la verdad real de la idea, pues no se trata de llevar la existencia empírica a su verdad, sino de llevar la verdad a una existencia empírica»[52]. Por ello acusará Marx a la filosofía hegeliana de ser un empirismo acrítico. Pretende así desenmascarar el carácter crítico que se arroga la filosofía de Hegel como un criticismo aparente, poniendo de manifiesto que su inoperancia para realizar una auténtica crítica va a parar en última instancia a una convalidación de la realidad existente.

EL REPLANTEAMIENTO DE LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA HEGELIANA

En los escritos inmediatamente posteriores a la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* se pueden observar importantes cambios en la concepción de Marx, lo que dará lugar a una reformulación de su crítica a la filosofía hegeliana. Se puede constatar que a lo largo de este periodo de juventud, Marx va avanzando progresivamente desde una posición básicamente ilustrada, a partir de la cual considera que la transformación de la conciencia de los hombres puede dar lugar a la transformación de las relaciones sociales existentes, hasta una posición comunista, en la que se abandona dicha pretensión y se establece la necesidad de revolucionar en la práctica las condiciones materiales de vida de la sociedad. Este cambio empieza a producirse cuando Marx comprende que la esfera política está configurada a partir de la sociedad civil, y que es aquí donde hay que buscar las causas de la enajenación del hombre de su esencia genérica. Su interés comienza a

dirigirse a la investigación de las relaciones sociales que los hombres establecen en esta esfera, al comprender que solo la transformación de dichas relaciones puede dar lugar a un cambio en la sociedad a través del cual se pueda alcanzar la verdadera emancipación.

Esta búsqueda de las causas de la enajenación en las relaciones materiales de los hombres hace que su investigación se oriente desde la política hacia la economía. En esta ciencia se centrará su estudio en los denominados *Manuscritos económico-filosóficos.* Pero los primeros pasos en esta dirección se pueden ya apreciar claramente en los dos textos publicados por Marx en 1844 en los *Anuarios franco-alemanes,* que llevaban por título respectivamente *La cuestión judía* e *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* En ellos puede observarse un cambio de posición en algunos aspectos importantes respecto al manuscrito de 1843 de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.*

En primer lugar, en los artículos de 1844 ya no habla más de una reforma o transformación de la conciencia como condición de posibilidad para la transformación de la realidad política. Se da así un paso en la dirección del abandono del idealismo de la conciencia. En segundo lugar, mientras en el texto de 1843 Marx todavía concebía la democracia como la forma de Estado en la cual quedaría definitivamente superada la enajenación humana, ahora abandona toda pretensión de alcanzar una forma de comunidad política que, estando inserta en el marco de la sociedad burguesa, pueda realizar la liberación definitiva de los hombres. La crítica de Marx se sigue estructurando en torno a la idea feuerbachiana de la enajenación del hombre respecto de su esencia genérica, si bien esta idea opera ahora en una dimensión distinta de la anterior. En el manuscrito de 1843 se había limitado a extrapolar el planteamiento de Feuerbach –según el cual la religión se constituye a partir de la enajenación del hombre de su esencia genérica, en tanto que el hombre proyecta fuera de sí su propia esencia como algo externo y distinto de él– del ámbito de la religión al ámbito de la política. Del mismo modo que Feuerbach comprendía a Dios como una proyección de la esencia humana que se había hecho autónoma frente al hombre y a la que se hallaba sometido, Marx había concebido el Estado como algo que se había hecho independiente de los hombres y en lo que estos se encontraban enajenados. Había planteado entonces la democracia como la forma del Estado político consumado, en la cual quedaría definitivamente superada la enajenación

humana. Frente a este planteamiento, Marx considera en los textos de 1844 que también en esta forma política el hombre está enajenado de su esencia genérica.

En este momento Marx comprende que la *sociedad civil* determina por completo la *esfera política,* por lo que el Estado burgués no tiene independencia alguna, sino que es simplemente la expresión política de las estructuras fundamentales que operan en las relaciones sociales y económicas burguesas:

> La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada.* […] La *egalité,* aquí en su significado no político, no es más que la igualdad de la *liberté* descrita más arriba, a saber, que todo hombre como tal es considerado en la misma medida como una mónada que descansa en sí misma. […] Ninguno de los denominados derechos humanos va más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil, a saber, como referido a su interés privado y a su arbitrio privado, como individuo separado de la comunidad. Lejos de que el hombre sea comprendido en ellos como esencia genérica, aparece más bien la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como limitación de su autonomía originaria. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta[53].

Marx esboza aquí una crítica al iusnaturalismo que desenmascara los derechos naturales del hombre como expresión jurídica del individuo egoísta de la sociedad burguesa. Esta crítica se realiza desde la concepción antropológica de raíz feuerbachiana que tiene como elementos constitutivos los conceptos de enajenación y de esencia humana genérica, al igual que en el manuscrito de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* Pero mientras que en 1843 Marx había concebido la enajenación como circunscrita fundamentalmente al ámbito de lo político, por lo que la superación de la enajenación debía realizarse básicamente por la vía política a través de la «verdadera democracia», ahora renuncia a la idea de que en la democracia como forma política se pueda alcanzar la plena emancipación humana. Por consiguiente, frente a la crítica anterior, en la que Marx había criticado distintas formas políticas y había propuesto la democracia como la forma en la que se realizaría la verdadera emancipación de los hombres, ahora Marx critica las *formas políticas burguesas* en general, esto es, el hecho de que la

esfera política se haga autónoma frente la vida social de los hombres. La superación de la enajenación solo podrá tener lugar si los hombres reales se apropian de su esencia genérica y, por tanto, cuando la esfera política deje de ser algo independiente de ellos, una esfera en la que valen solo como hombres abstractos y no como hombres reales:

> Solo cuando el hombre individual real recoja en sí al ciudadano abstracto del Estado y como hombre individual se haya convertido en *ser genérico* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, solo cuando el hombre reconozca sus «forces propes» como fuerzas *sociales* y las haya organizado y, por tanto, la fuerza social no se separe ya de él en la forma de fuerza *política,* solo entonces se habrá consumado la emancipación humana[54].

Marx no considera ya como la causa de la enajenación simplemente el hecho de que el Estado se haya hecho independiente de la sociedad civil, sino que encuentra dicha causa en la propia sociedad civil, que ha disuelto todos los vínculos entre los hombres y ha generado una sociedad de *individuos atomizados* que solo se ocupan de su *propio interés.* La emancipación humana ya no puede tener lugar, por tanto, por vía política, pues Marx entiende ahora el Estado como la mera expresión en el ámbito de lo político de la sociedad civil, como totalmente determinado por esta: «La *necesidad práctica, el egoísmo* es el principio de la *sociedad civil,* y se presenta netamente como tal tan pronto como la sociedad civil ha dado a luz completamente a partir de sí misma al Estado político»[55].

Se puede observar por todo lo dicho que en *La cuestión judía* queda abandonado el plano del discurso anterior, en el que se consideraba posible la realización de la esencia del Estado frente a sus formas de existencia imperfectas, una esencia que podía ser conocida por la razón y contrapuesta a las formas irracionales de existencia. Por otro lado, se deja de hablar de una transformación de la conciencia como condición de posibilidad de la transformación de las relaciones políticas y sociales. Se sigue manteniendo el planteamiento feuerbachiano de la enajenación del hombre respecto de su esencia genérica, pero mientras que antes dicha enajenación se consideraba causada por el hecho de que el Estado se había hecho autónomo frente a la sociedad civil, ahora se diagnostican las causas dentro de la propia sociedad civil.

En el otro escrito que aparece publicado en los *Anuarios franco-alemanes,*

la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Marx comienza refiriéndose explícitamente a la crítica feuerbachiana que determina la religión como creación del hombre, pero mientras que Feuerbach se limita a la caracterización de la religión como una forma de conciencia invertida, sin buscar las causas sociales de dicha inversión, Marx señala que es producto de un *mundo* que está él mismo *invertido.* Por lo tanto, a diferencia de Feuerbach, que en su crítica de la religión se limita a analizar esta como un fenómeno de la conciencia, Marx va a indagar las condiciones sociales que dan lugar a dicho fenómeno:

> El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión,* la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es la autoconciencia y el sentimiento de sí del hombre que aún no se ha ganado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, colocado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres,* el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo *(verkehrtes Weltbewußtsein),* porque este es un mundo invertido *(verkehrte Welt)*[56].

En el contexto de esta crítica de la realidad social y política que genera la enajenación religiosa, Marx señala, frente a Feuerbach y los jóvenes hegelianos –que consideraban que a través de la transformación de la conciencia se podían transformar las relaciones políticas y sociales–, que la crítica teórica tiene que ir más allá de sí misma y desembocar en la transformación práctica de las relaciones sociales: «Ya como decidido adversario del modo anterior de la conciencia política alemana, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no va a parar a sí misma, sino a *tareas* para cuya solución solo hay un medio: la *praxis*»[57]. Dado que Marx concibe la enajenación de una manera más amplia que Feuerbach y los jóvenes hegelianos como un fenómeno que no afecta solo al pensamiento, sino a la entera existencia material de los hombres, entiende que no basta la transformación de la conciencia, sino que hay que transformar las condiciones materiales de vida de los hombres.

En este texto Marx señala al *proletariado* como el sujeto de esta praxis transformadora de la realidad social, y lo determina como un *poder histórico universal.* Llega así por primera vez a una posición comunista, al considerar que la emancipación humana solo es posible a través de la revolución. El proletariado es determinado como el sujeto social de la revolución, como una

clase que está llamada a realizar la revolución como consecuencia de su posición social. Este nuevo planteamiento de Marx le llevará en sus siguientes escritos a abandonar la crítica de las formas políticas y a centrar su análisis y su crítica en las estructuras económicas de la sociedad capitalista, que determinan las formas políticas y que han dado lugar al surgimiento histórico del proletariado, la clase destinada a revolucionar las relaciones sociales y a superar la enajenación del hombre de su esencia genérica. Pero en este momento Marx considera que si bien el proletariado es el motor histórico que generará la revolución, este solamente puede cumplir su misión histórica si se une a la filosofía, que es la que debe dirigir espiritualmente la lucha revolucionaria del proletariado hacia su meta definitiva de la emancipación humana: «La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía,* su *corazón* el *proletariado.* La filosofía no se puede realizar sin la supresión del proletariado, el proletariado no se puede suprimir sin la realización de la filosofía»[58].

Para comprender los planteamientos de Marx en este sentido es importante tener en cuenta que la *realización* de la filosofía a la que aspira solo puede tener lugar mediante su *supresión* como filosofía. Una crítica que permanezca únicamente en el ámbito teórico solo podrá, a lo sumo, transformar las representaciones de la realidad, pero no la realidad misma. Esta solamente puede transformarse en el ámbito de la praxis, no en el de la teoría, por lo que es preciso transitar de lo teórico a lo práctico. A la posición política que simplemente quiere negar la filosofía le objeta Marx que no comprende que no se puede «suprimir la filosofía sin realizarla». Frente a la posición que cae en el error opuesto, afirma que esta únicamente ha visto

> en la lucha actual *la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán,* sin darse cuenta de que *la filosofía anterior* pertenece ella misma a dicho mundo y es, aunque idealmente, su *conclusión.* Adoptando una actitud crítica frente a sus adversarios, se comportaba acríticamente consigo misma, en tanto que partía de los *supuestos* de la filosofía para permanecer en sus resultados o para presentar como exigencias y resultados inmediatos de la filosofía los resultados traídos de otra parte, aunque estos –supuesta su justificación– solo pueden mantenerse, por el contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior,* de la filosofía como filosofía. […] Su error fundamental puede reducirse a lo siguiente: *creía poder realizar la filosofía sin suprimirla*[59].

La posición teórica en la que se sitúa Marx para llevar a cabo su crítica no es la de la filosofía, sino la de su supresión. Con ello se transforma el medio en el que se desarrolla la reflexión y la crítica. Marx considera que la filosofía como tal, esto es, permaneciendo simplemente en el ámbito teórico, no puede alcanzar la emancipación del hombre en la realidad, sino solo en la abstracción, y a través de ella solo se puede llegar a una *libertad abstracta.* El más alto fin de la filosofía es la liberación del hombre, y como filosofía no puede alcanzar dicho fin al que aspira. Si quiere realizar este fin tiene que dejar de ser filosofía como tal: cuando la crítica filosófica transita a la praxis para transformar el mundo real, tiene que suprimirse como filosofía, porque de hecho ella no es más que la expresión teórica de ese mundo real que requiere ser transformado para que el hombre pueda alcanzar la *libertad real.*

Así pues, Marx ha pasado de una posición ilustrada, en la cual consideraba que la reforma de la conciencia daría lugar a la transformación de las formas políticas y de las relaciones sociales, de modo que se alcanzaría así la emancipación de los hombres, a una posición comunista, en la cual considera que dicho cambio solo puede producirse a través de una revolución que transforme de manera radical las condiciones materiales de existencia de la sociedad. Pero es importante tener en cuenta, para enjuiciar este texto en relación con los inmediatamente anteriores, así como con los que le seguirán después, que el eje fundamental en torno al cual se estructura su crítica sigue siendo, al igual que en sus escritos precedentes, la contraposición entre la existencia y la esencia, que es conocida por la razón y que constituye el patrón desde el que se lleva a cabo la crítica de la realidad existente. En este sentido indica Michael Heinrich que aunque cambie el modo de la crítica, la estructura de discurso sigue siendo la misma, por lo que «se puede hablar de una *problemática teórica unitaria* del joven Marx, que está detrás de las distintas posiciones de contenido que en la bibliografía son etiquetadas como "objetivo-idealista", "antropológico-materialista", etcétera»[60].

Se puede observar, en efecto, que el marco de la crítica de Marx sigue siendo aquí esencialmente el mismo que el del manuscrito de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel:* tiene aún su base en la crítica de Feuerbach a la enajenación religiosa, la cual sigue constituyendo en estos momentos para Marx «el presupuesto de toda crítica»[61]. Marx amplía ahora dicha crítica del ámbito de la religión al ámbito de las relaciones sociales en general. Considera que una vez que con Feuerbach «se ha desenmascarado la *forma*

sagrada de la autoenajenación humana», ahora se trata de «desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no sagradas*»[62]. La crítica de la religión tiene que pasar, pues, a la crítica de la sociedad. El programa de la crítica de Marx queda formulado de manera pregnante en los siguientes términos:

> Ser radical es coger la cosa por la raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por tanto, de su energía práctica, es su salida de la decisiva superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión termina con la enseñanza de que *el hombre es el ser supremo para el hombre,* por tanto, con el *imperativo categórico de abolir todas las relaciones* en las que el hombre es un ser humillado, sometido, abandonado, despreciable[63].

Se pone así claramente de manifiesto que a lo que Marx aspira ahora es a la emancipación humana en cuanto tal. Y esta emancipación solo puede alcanzarse a través de una revolución social que subvierta las condiciones que estructuran las relaciones de los hombres en una forma de sociedad en la que permanecen necesariamente enajenados. Puesto que el sujeto de esta transformación radical ya no puede ser la «humanidad racional», sino una clase que por su posición en la sociedad está destinada a realizar la revolución, la determinación de la esencia humana en términos feuerbachianos resulta insuficiente para fundamentar la configuración de este sujeto social. Para ello resulta preciso determinar las condiciones que hacen ocupar al proletariado esa posicion social que le dota de potencia revolucionaria. Esas condiciones vienen definidas por las relaciones económicas que estructuran la sociedad, por lo que la investigación de Marx se va a dirigir a partir de aquí al ámbito de la economía.

[1] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW* 1, p. 378 [ed. cast.: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 41].

[2] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke* 5, Berlín, Akademie-Verlag, 1974, p. 73 [ed. cast.: *La esencia del cristianismo,* Madrid, Trotta, 1995, p. 81].

[3] Esta crítica será planteada también por Adorno, quien subraya el carácter teológico de las categorías hegelianas: «La doctrina idealista del absoluto querría absorber la trascendencia teológica como proceso, integrarla en una inmanencia que no tolera ningún absoluto, algo independiente de condiciones ónticas. La incongruencia más profunda del idealismo quizá sea el hecho de que, por una parte, debe llevar a cabo la secularización al extremo, a fin de no sacrificar su pretensión de totalidad, por otra, su fantasma del absoluto, la totalidad, solo puede, sin embargo, expresarlo en categorías teológicas». T. W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad,* Madrid, Akal, 2005, pp.

189-190.

[4] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Gesammelte Werke* 9, Berlín, Akademie-Verlag, 1970, p. 258 [ed. cast.: «Tesis provisionales para una reforma de la filosofía», en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos,* Barcelona, Humanitas, 1984, p. 61].

[5] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Gesammelte Werke* 9, Berlín, Akademie-Verlag, 1970, p. 303 [ed. cast.: *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos, op. cit.,* p. 105].

[6] Löwith señala en referencia a este aspecto de la filosofía de Hegel que «la intuición intelectual de la especulación hegeliana […] es un pensar construido en la identidad consigo mismo, y no alcanza este mundo real, sino solo el acto por el cual un trasmundo teológico se vuelve inmanente. La tesis hegeliana de la razón de lo real también tiene que explicarse por la teología cristiana». K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX,* Buenos Aires, Katz, 2008, p. 187.

[7] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW* 40, p. 569 [ed. cast.: *Manuscritos: economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 1995, p. 184].

[8] *Ibid.,* p. 468 (48-49).

[9] H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico,* Buenos Aires, La Pléyade, 1974, p. 71.

[10] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1987, p. 37.

[11] De los dos modos se ha traducido tradicionalmente el término alemán *Entfremdung.* Nosotros utilizaremos preferentemente la traducción de «enajenación», por hacer más patente en castellano la raíz de «ajeno» o «extraño» que tiene en alemán la palabra *fremd.* Marx utiliza en ocasiones como sinónimo de *Entfremdung* el término *Entäußerung,* que traduciremos por «extrañamiento».

[12] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, op. cit.,* p. 204.

[13] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* p. 537 (144).

[14] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, op. cit.,* p. 251 (54).

[15] Respecto a esta inversión indica Feuerbach que el «método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa* no se distingue del ya utilizado en la *filosofía de la religión.* Solo tenemos que convertir *el predicado* en *sujeto* y así, como *sujeto,* convertirlo en *objeto* y *principio* –por tanto, solo tenemos que *invertir* la filosofía especulativa, y tendremos la verdad al descubierto, pura y desnuda–». *Ibid.,* p. 244 (47-48).

[16] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, MEW* 1, p. 224 [ed. cast.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 92].

[17] *Ibid.,* p. 242 (112).

[18] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, op. cit.,* pp. 313-314 (115). Refiriéndose a esta pretensión inherente a la filosofía hegeliana dice Adorno que «justamente a través del idealismo absoluto, que no deja que nada se quede fuera del sujeto ampliado hasta lo infinito, sino que todo lo mete a la fuerza dentro del circuito de la inmanencia, se cancela la oposición entre la conciencia conferidora de forma y de sentido y la mera materia». T. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel,* Madrid, Akal, 2012, p. 232.

[19] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke* 8, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 393 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosófica,* Madrid, Alianza, 1997, p. 299].

[20] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke* 10, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 29 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosófica, op. cit.,* p. 437].

[21] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke* 5, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 44 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica,* vol. I, Madrid, Abada, 2011, p. 199].

[22] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, op. cit.,* p. 247 (50).

[23] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* p. 585 (203-204).

[24] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, op. cit.,* p. 324 (125). En este mismo sentido señala más adelante que «la *esencia* del hombre está contenida solo en la comunidad, en *la unidad del hombre con el hombre,* una unidad que se basa solo en la *realidad* de la *diferencia* entre yo y tú», de lo que concluye que el «principio último y supremo de la filosofía es la *unidad del hombre con el hombre*». *Ibid.,* p. 340 (140).

[25] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* p. 570 (184).

[26] *Ibid.,* p. 579 (196).

[27] *Ibid.,* p. 540 (149).

[28] *Ibid.,* p. 538 (146).

[29] K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW* 40, pp. 261-262 [ed. cast.: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro,* México, Sexto Piso, 2004, p. 8].

[30] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke* 3, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 139 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu,* Madrid, Abada, 2010, p. 249].

[31] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, op. cit.,* p. 209 (76).

[32] *Ibid.,* p. 240 (110).

[33] De hecho, la *Rheinische Zeitung,* periódico del que Marx fue director en esta época, era el órgano de la burguesía liberal renana.

[34] En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* no aparece todavía el concepto de «enajenación económica». A esta forma de enajenación comenzará a aludirse en los artículos de los *Anuarios franco-alemanes,* y se convertirá después en el elemento central de la concepción de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos.*

[35] *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, op. cit.,* p. 231 (99).

[36] *Ibid.,* p. 207 (73).

[37] *Ibid.,* p. 206 (71).

[38] *Ibid.,* p. 231 (99).

[39] K. Marx, *Briefe aus den «Deutsch-Französischen Jahrbüchern», MEW* 1, p. 345.

[40] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, op. cit.,* p. 213 (80).

[41] *Ibid.,* p. 216 (84).

[42] *Ibid.,* p. 241 (111).

[43] *Ibid.,* p. 296 (174).

[44] W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie,* Friburgo, Karl Alber, 1981, p. 70.

[45] A esta cuestión se ha referido Galvano della Volpe en los siguientes términos: «Feuerbach no consiguió ver el término último, el resultado efectivo *viciado* de los procesos hegelianos, idealistas, de hipóstasis, deteniéndose en la conclusión de que "el objeto es reducido [en Hegel] a determinaciones completamente abstractas, en las cuales ya no se lo puede reconocer" y que, en definitiva, el universal hegeliano está "vacío" […] *no ya* viciosamente *lleno,* o sea, productivo de peticiones de principio, como dice la crítica marxiana». G. della Volpe, *Critica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica,* Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 34.

[46] J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica,* Madrid, Trotta, 2005, p. 81.

[47] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, op. cit.,* p. 206 (71).

[48] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, op. cit.,* p. 203 (199).

[49] *Ibid.,* pp. 200-201 (197).

[50] *Ibid.,* p. 203 (199).

[51] *Ibid.,* p. 202 (198).

[52] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatrechts, op. cit.,* p. 241 (111).

[53] K. Marx, *Zur Judenfrage, MEW* 1, pp. 365-366 [ed. cast.: *La cuestión judía,* Madrid, Santillana,

1997, pp. 34-35].

[54] *Ibid.,* p. 370 (39).

[55] *Ibid.,* p. 374 (43).

[56] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW* 1, p. 378 [ed. cast.: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 42].

[57] *Ibid.,* p. 385 (59-60).

[58] *Ibid.,* p. 391 (75).

[59] *Ibid.,* p. 384 (57-58).

[60] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition,* Münster, Westfälisches Dampfboot, 2001, p. 91.

[61] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, op. cit.,* p. 378 (41).

[62] *Ibid.,* p. 379 (44).

[63] *Ibid.,* p. 385 (60-61).

II. ANTROPOLOGÍA, SOCIEDAD E HISTORIA

LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN AL ÁMBITO DE LAS RELACIONES SOCIALES Y ECONÓMICAS

Como se ha mostrado en el último apartado del capítulo anterior, en los escritos de los *Anuarios franco-alemanes* se han producido importantes cambios en los planteamientos de Marx, los cuales le pondrán en el camino de la investigación de las relaciones económicas de la sociedad burguesa. En dichos escritos determina que las causas de la enajenación política y religiosa hay que buscarlas en las relaciones que se establecen dentro de la sociedad civil, lo que supone el comienzo de la superación del horizonte teórico feuerbachiano. Marx considera que dichas formas de enajenación constituyen una manifestación derivada de una forma de enajenación más originaria. Por ello se encaminará a continuación al estudio de las condiciones económicas que dan lugar a esta forma fundamental de la enajenación. Marx considera ahora que la instancia central que origina la enajenación del hombre en la sociedad moderna es la forma en que se realiza el trabajo, lo que le lleva a establecer el «trabajo enajenado» *(entfremdete Arbeit)* como el concepto medular a partir del que va a articular su comprensión de la economía. Todas las demás formas de enajenación las entiende como formas derivadas de esta enajenación originaria.

El concepto de trabajo enajenado le permite a Marx desarrollar conceptualmente las estructuras constitutivas fundamentales de la sociedad burguesa, que la economía política toma como supuestos dados de los que parte de manera acrítica en la elaboración de sus teorías. Frente a ello, el modo teórico de proceder de Marx consiste en exponer su génesis, mostrando su conexión interna. Se pueden ver ya aquí algunos de los aspectos fundamentales del modo de desarrollar la crítica que será característico de la obra de madurez de Marx, según el cual no se confronta con la economía política desde un punto de vista externo a ella, sino que asume las concepciones de las que esta parte y critica la comprensión insuficiente que tiene de sus propios supuestos. Se trata de una crítica que no está dirigida

simplemente a determinadas teorías de los economistas burgueses, sino a los fundamentos teóricos mismos de la economía política como ciencia.

Estos planteamientos se encuentran contenidos en los denominados *Manuscritos económico-filosóficos.* En ellos aborda Marx por primera vez la investigación de la economía política, lo que tiene lugar en 1844 durante su estancia en París[1]. A menudo se ha señalado como una causa fundamental que empujó a Marx a ocuparse de la economía política la fuerte influencia que ejerció sobre él el escrito de Engels que apareció en 1844 en los *Anuarios franco-alemanes* editados en París por Marx y Ruge. En este escrito, Engels lleva a cabo una crítica de las categorías económicas desde una perspectiva antropológica, e intenta explicar las cuestiones económicas a partir de las relaciones sociales de los hombres[2]. Sin duda, este escrito influyó de manera importante en Marx, y de ello da cuenta el hecho de que lo siga citando repetidamente en *El capital,* más de veinte años después de la aparición del mismo[3]. Pero la deriva de Marx hacia la economía política estuvo ocasionada fundamentalmente por *causas internas* a su propia evolución teórica: es la comprensión de que las causas de la enajenación se encuentran en la sociedad civil, de la que la esfera estatal es simplemente una emanación, lo que hace que dirija su investigación de las causas de la enajenación al ámbito de las relaciones económicas.

Ciertamente los *Manuscritos económico-filosóficos* suponen un cambio de objeto teórico respecto a los anteriores escritos de Marx, en tanto que en ellos toma por primera vez como objeto de su investigación la economía política[4]. Es indiscutible el carácter decisivo de esta nueva dirección que Marx imprime a su estudio, pues su entera obra de madurez estará destinada a la confrontación crítica con la economía política. Pero hay que tener en cuenta que la estructura de su argumentación sigue teniendo en este primer momento como modelo la filosofía antropológica de Feuerbach. El aparato conceptual con el que lleva a cabo el análisis del nuevo objeto teórico que ahora aborda es, por tanto, el mismo de sus escritos anteriores, y los nuevos planteamientos sobre el naturalismo y el humanismo contenidos en los *Manuscritos económico-filosóficos* siguen teniendo su base inmediata en la antropología filosófica feuerbachiana. Como señala Althusser, «no es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino la *modalidad de la reflexión,* la relación efectiva que la reflexión mantiene con sus objetos, es decir, la *problemática fundamental* a partir de la cual son

pensados los objetos de este pensamiento»[5]. Y la problemática a partir de la cual Marx piensa su objeto en los *Manuscritos económico-filosóficos* sigue siendo, al igual que en los escritos anteriores, una «problemática antropológica»[6].

En este marco teórico sigue siendo plenamente operativo el concepto de *enajenación,* que Marx aplica ahora a las relaciones sociales y económicas de la sociedad burguesa, determinando que la causa última de las diversas formas de enajenación se encuentra en el *proceso de trabajo.* A partir de aquí, va a analizar la relación en que se halla dicha forma de enajenación fundamental de la sociedad burguesa con la estructura de una sociedad dividida en clases, una de las cuales detenta la propiedad de los medios de producción y la otra solo dispone de su capacidad para trabajar, por lo que tiene que vender su trabajo en el mercado para poder sobrevivir[7]. Dado que los medios de producción no pertenecen al trabajador, este no puede disponer de los productos de su trabajo, los cuales pertenecen al poseedor de los medios de producción con los que se lleva a cabo el proceso de trabajo. En el modo de producción capitalista, el trabajador se encuentra sometido a leyes objetivas, a leyes que son, por tanto, independientes de él, ya para tener la simple posibilidad de realizar su trabajo. El hecho de que el trabajador pueda trabajar no depende de él, sino de que haya un capitalista que tenga necesidad de él para realizar el proceso de producción.

Marx parte del hecho de que el trabajador es una mercancía en la sociedad capitalista, y dicha mercancía, que es la que produce valor, tiene la extraña cualidad de desvalorizarse en la misma medida en que produce valor. A partir de este estado de cosas, Marx desarrolla las distintas dimensiones de la enajenación en la sociedad burguesa. En primer lugar, dado que el trabajador, al no disponer de los medios de producción, no dispone tampoco del resultado de su trabajo, dicho resultado se le opone como una esencia ajena, por lo que el trabajador queda enajenado del *objeto de trabajo:* «El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; es la *objetivación* del trabajo. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y servidumbre a él,* la apropiación como enajenación *(Entfremdung),* como extrañamiento *(Entäußerung)*»[8].

La enajenación del objeto de trabajo implica otra dimensión de la enajenación, que es la enajenación del *trabajo* mismo como *actividad.* En la

forma de trabajo de la sociedad capitalista, en la que el producto no le pertenece al trabajador, este se encuentra en una relación externa con él, y esta enajenación respecto al objeto producido implica la enajenación de la actividad del trabajo como tal: «En la enajenación del objeto del trabajo se resume la enajenación, el extrañamiento en la actividad del trabajo mismo»[9]. Marx señala que esta enajenación de la actividad del trabajo implica la «autoenajenación», que el trabajador esté enajenado de sí mismo.

Estas formas de enajenación dan lugar, en última instancia, a que el trabajador quede enajenado de su *esencia genérica.* Ahora Marx va a establecer una nueva determinación de la esencia genérica que no había aparecido en sus escritos anteriores y que trasciende el punto de vista de Feuerbach. Pues mientras que este se limita a caracterizar dicho concepto a partir del hecho de que el hombre tiene como objeto a su propio género[10], Marx establece que el hombre es una esencia genérica en tanto que *produce su propio mundo.* Se puede observar ya aquí el comienzo de la superación marxiana de la posición contemplativa de Feuerbach en la dirección del materialismo práctico, en el que Marx determina la actividad como un elemento fundamental de su concepción materialista, frente al materialismo sensualista de Feuerbach:

> El producir práctico de un *mundo objetivo,* la *elaboración* de la naturaleza inorgánica es la acreditación del hombre como una esencia genérica consciente, es decir, de un ser que se comporta hacia el género como su propia esencia o que se comporta como esencia genérica. […] Por eso, precisamente en la elaboración del mundo objetivo se afirma el hombre realmente como una *esencia genérica.* Esta producción es su vida genérica activa. A través de ella aparece la naturaleza como *su* obra o su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre,* puesto que se desdobla no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente, realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él[11].

Marx considera, siguiendo a Feuerbach, que el hombre es un ser objetivo, a diferencia del animal, porque puede hacer de su esencia genérica su objeto. Pero frente a esta dimensión puramente contemplativa que tiene Feuerbach de la esencia humana genérica, Marx introduce en este concepto una dimensión activa, la *actividad productiva,* la producción de un mundo objetivo a través del proceso de trabajo. De este modo, el trabajo, como forma eminente de realización del hombre, queda introducido como un elemento constitutivo

fundamental de la esencia humana genérica. Y dado que el hombre realiza su vida genérica a través del trabajo, el trabajo enajenado supone el extrañamiento de su vida genérica, pues la convierte en un simple medio de la vida individual.

Finalmente, una dimensión adicional de la enajenación que se sigue de las anteriores es la enajenación *del hombre respecto del hombre.* Con esta forma de la enajenación, que Marx ha deducido de las precedentes, ha establecido la génesis del estado de cosas que la economía política toma como un supuesto evidente en sus análisis, sin cuestionarse el origen del mismo. La economía política parte de una sociedad constituida de individuos atomizados que persiguen solo su propio beneficio independientemente de los demás y ajenos los unos a los otros, y toma esta situación de manera totalmente acrítica como punto de partida de sus teorías, sin preguntarse en ningún momento por su origen. Frente al modo de proceder de la economía política, que considera que la propensión al intercambio, la competencia, la codicia y el egoísmo constituyen cualidades naturales del hombre, y a partir de ellas explica el funcionamiento de la sociedad como resultado de la actividad de individuos atomizados que solo persiguen su propio beneficio, Marx muestra como resultado de su análisis cómo la misma constitución de la sociedad, la forma en que se desarrolla el proceso de producción material en la sociedad burguesa, da lugar a la atomización de los individuos, a la enajenación del hombre respecto del hombre, por lo que lejos de ser un estado de cosas que resulta de la misma naturaleza humana, es el resultado de una determinada forma de *organización social.*

Marx establece así la especificidad del trabajo en la sociedad burguesa, el trabajo asalariado, como una forma de trabajo en la que el producto del trabajador se convierte en algo ajeno a él que se le enfrenta como un poder independiente al que queda sometido. Además, este poder que domina al trabajador aumenta de manera directamente proporcional al aumento de la producción: cuanto más produce, más sometido está. Marx le reprocha a la economía política que se limite a analizar el proceso por el que tiene lugar la producción en la sociedad capitalista, sin someterlo en ningún momento a crítica, ni siquiera cuando los resultados de su análisis entran en contradicción con su mismo punto de partida. Puesto que según la teoría del valor-trabajo, que constituye el eje en torno al cual gira la comprensión de la producción del valor en la economía política, es el trabajador el que crea el

valor, debería corresponderle a este la mayor parte del mismo; sin embargo, en realidad solo le corresponde una pequeña parte, quedándose el propietario de los medios de producción con la mayoría del valor producido.

Marx critica que en el proceso de producción capitalista, el trabajador queda negado en el trabajo, produciéndose un proceso de *deshumanización del hombre.* Allí donde debería ser realmente humano, en el trabajo, se convierte en animal, y solo es realmente humano en la satisfacción de sus necesidades primarias: «El trabajador únicamente se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo se siente fuera de sí. Está en lo suyo *(zu Hause)* cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo», de donde concluye: «Se llega así al resultado de que el hombre (el trabajador) no se siente libre más que en sus funciones animales, en el comer, beber, procrear […] y en sus funciones humanas solo se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal»[12]. Marx ve en el trabajo la diferencia fundamental del hombre con el animal: mientras que en el animal la satisfacción de las necesidades tiene lugar de manera inmediata, en el hombre dicha satisfacción se halla mediada por el trabajo, y este proceso constituye la verdadera forma de realización del hombre. Pero en las condiciones de la sociedad burguesa, constituida por la división del trabajo y la propiedad privada, el trabajo no es medio de realización, sino que es trabajo enajenado, en el que las cosas que el hombre produce permanecen extrañas a él. Puesto que el trabajador, en lugar de afirmarse en el proceso de trabajo, queda negado en él y solo puede encontrar su afirmación fuera del trabajo, esto tiene como consecuencia la inversión de la relación entre esencia y existencia. La esencia humana genérica queda convertida en un simple medio de la existencia del hombre, en lugar de ser la forma de existencia el medio para la realización de la esencia genérica.

Marx también critica a la economía política que parta de la *propiedad privada* como concepto nuclear en su exposición del modo de producción burgués, pero que no sea capaz de *explicar* este concepto, que no pueda dar cuenta de dónde se deriva la propiedad privada. Frente a ello, Marx va a explicar el surgimiento de la propiedad privada a partir del trabajo enajenado. Por consiguiente, frente a la economía política, que explica el trabajo como resultado de la propiedad privada, Marx muestra que la relación es la inversa:

> La *propiedad privada* es, por tanto, el producto, el resultado, la consecuencia

> necesaria del *trabajo enajenado,* de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Hemos llegado al concepto del *trabajo enajenado* a partir de la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada.* Pero se muestra en el análisis de este concepto que si la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de este, de la misma manera que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano[13].

De este modo, el estado de cosas del que la economía política parte en sus teorías como de supuestos dados, tales como la propiedad privada y la atomización de los individuos en la sociedad burguesa, así como los atributos que considera como cualidades naturales del hombre, son explicados por Marx a partir de la enajenación del trabajo. Frente al modo de proceder de la economía política, que se limita a partir de las condiciones de la sociedad burguesa tal como se le presentan, siendo incapaz de exponer su génesis, Marx desarrolla la constitución de la sociedad burguesa a partir del concepto central de trabajo enajenado. La economía política, al tomar de manera totalmente acrítica las relaciones enajenadas de la sociedad burguesa y considerarlas como si fuesen las relaciones que corresponden a la naturaleza humana, permanece en su punto de vista teórico necesariamente dentro de la enajenación. Esto da lugar a la «hipocresía» de la economía política, que acaba derivando con el desarrollo de esta ciencia en el más completo «cinismo»[14]. Pero este cinismo no es consecuencia de que los economistas defiendan de manera consciente los intereses de clase de la burguesía (si bien en determinados casos también puede ser así), sino que es la expresión teórica de las *relaciones objetivas* que se dan en la sociedad burguesa, que la economía política toma como si fuesen relaciones naturales, comportándose ante ellas de una manera acrítica: las relaciones enajenadas de la sociedad burguesa son tomadas por los economistas como relaciones que corresponden a la naturaleza del hombre. De este modo, el individuo atomizado de la moderna sociedad burguesa es hipostasiado por la economía política como el *hombre en cuanto tal.* Marx se confronta con esta concepción del hombre desde un punto de vista antropológico, criticando las relaciones sociales burguesas como expresión de la enajenación y oponiéndoles la concepción de una forma de organización social en la que la enajenación quedaría superada y el hombre alcanzaría la verdadera emancipación. De este modo, el concepto

antropológico de «esencia del hombre» es utilizado críticamente por Marx para oponerse a la concepción del hombre de la economía burguesa.

Por lo dicho hasta aquí puede comprenderse que la *enajenación* tiene para Marx un significado puramente *negativo.* No es un momento del proceso por el que el hombre llega a ser sí mismo, como en el caso de Hegel, sino un estado que tiene que ser eliminado en la misma realidad para alcanzar la unidad del hombre con su mundo. En el contexto social de la enajenación del trabajo, la filosofía es asimismo expresión de la enajenación, y tendrá que ser superada junto con el estado de enajenación del que es expresión. La filosofía no es entendida como algo autónomo, sino como expresión del contexto social en el que está necesariamente integrada. En las condiciones de la sociedad burguesa, dicho contexto es el de un mundo dividido, atravesado por la escisión. En referencia a la filosofía hegeliana señala Marx que «la enajenación, que forma el verdadero interés de ese extrañamiento y de la supresión de ese extrañamiento, es la oposición entre el *en sí* y el *para sí,* entre la *conciencia* y la *autoconciencia,* entre el *objeto* y el *sujeto,* es decir, la oposición del pensamiento abstracto y la realidad sensible o de la real sensibilidad dentro del pensamiento mismo»[15]. Solo a través de la supresión de la enajenación podrán abolirse estas contradicciones y se podrá llegar a la verdadera unidad de la realidad sensible y el pensamiento.

Para Marx, el trabajo es el medio a través del cual el hombre objetiva sus fuerzas y potencialidades esenciales en los productos que elabora. La enajenación se produce cuando dichas fuerzas esenciales se exteriorizan en un producto que permanece extraño al hombre, tal como ocurre en la sociedad burguesa, en la que el trabajo adopta la forma de trabajo asalariado, convirtiéndose así en una mercancía que se compra y se vende en el mercado. El producto que resulta de esta forma de trabajo no pertenece ya al trabajador, sino al capitalista, al propietario de los medios de producción con los que se desarrolla el proceso de trabajo, lo que hace que el trabajador quede enajenado de su producto, de donde se derivan las distinas formas de la enajenación en la sociedad capitalista. Solo a través de la superación de la enajenación en sus diversas formas se podrá alcanzar la emancipación humana. Con ello se pone de manifiesto que Marx no identifica por principio la *enajenación* con la *exteriorización.* Dicha identificación se produce en unas condiciones sociales en las que el trabajo provoca la deshumanización del trabajador. Pero en una forma de organización social en la que el trabajo

deje de ser trabajo enajenado, la exteriorización de las fuerzas esenciales del hombre que tiene lugar en el proceso de trabajo no tendrá como resultado la enajenación de su esencia genérica, sino la reapropiación de la misma y la realización del hombre a través del trabajo.

LA DIMENSIÓN SOCIAL E HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE TRABAJO

Se ha visto en el epígrafe anterior que a través del trabajo, como concepto central que articula la concepción antropológica de los *Manuscritos de París,* Marx introduce la dimensión de la actividad práctica en la determinación de la esencia genérica del hombre, con lo que va más allá de la concepción contemplativa de Feuerbach. Esta limitación del punto de vista de Feuerbach le lleva a considerar la religión como el ámbito fundamental en el que se produce la enajenación del hombre. La concepción más amplia que tiene Marx de la esencia genérica le conduce a situar la forma originaria de la enajenación en el proceso material de vida de los hombres en su relación entre ellos y con la naturaleza.

El trabajo es para Marx la forma en que las diversas sociedades humanas entran en un metabolismo con la naturaleza para poder subsistir. Pone así en primer plano la actividad material práctica, transformadora de la naturaleza, como lo constitutivo esencial del hombre. Pero el trabajo lo realiza el hombre siempre en comunidad con otros hombres, no de manera individual, lo que determina el carácter esencialmente *social* del trabajo. A su vez, la forma en que los hombres realizan el proceso de trabajo se va transformando históricamente, por lo que la concepción marxiana de la esencia humana genérica, lejos de considerarla inmutable, como lo era para Feuerbach, la determina como fundamentalmente *histórica.* Puesto que la esencia humana se transforma con el desarrollo del trabajo, en el que se exteriorizan las fuerzas esenciales del hombre, se establece la historicidad como dimensión fundamental del ser humano. Marx señala al respecto que «*toda la denominada historia universal* no es otra cosa que la generación del hombre a través del trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, por lo que tiene así la prueba evidente, irrefutable de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de surgimiento (Entstehungsprozess)*»[16]. Con este

planteamiento, Marx se vincula a la filosofía hegeliana, si bien trata de desprenderse de su carácter especulativo a través del recurso a la antropología de Feuerbach, a la que va a traducir los conceptos que toma de Hegel.

La concepción hegeliana que Marx asume y desarrolla está contenida fundamentalmente en la dialéctica del señor y el siervo de la *Fenomenología del espíritu.* Aquí ha mostrado Hegel que la experiencia de la libertad pasa en verdad por la figura del siervo, no por la del señor. El distanciamiento en el que se sitúa el señor respecto al mundo material para replegarse en su puro yo, o dicho con los términos propios de la fenomenología hegeliana, su separación del ser «en sí» para afirmarse unilateralmente en su ser «para sí», se muestra como un *impasse* en la experiencia de la conciencia, que por esta vía no logra la autonomía que pretendía alcanzar. Aunque la anterior experiencia de la conciencia a través de la que se ha llegado a esta figura ha puesto de manifiesto que el yo es la verdad del ser, ello no implica que el yo pueda recluirse en su identidad consigo mismo, pues de ese modo se convierte en la «tautología sin movimiento del yo soy yo»[17]. La autoconciencia se ha constituido precisamente como movimiento de reflexión a partir del mundo sensible, lo que significa que el yo es la verdad del ser solo como retorno desde la alteridad. Pero el señor quiere afirmar su yo de manera absoluta, sin establecer una relación directa con el mundo material, con el cual se relaciona únicamente a través del siervo. Este le entrega al señor los objetos ya elaborados, que se limita a consumirlos y a satisfacerse inmediatamente en el goce de los mismos. Esta ausencia de mediación con lo otro de sí hace que la acción del señor quede restringida a una mera *negación abstracta,* por lo que simplemente suprime lo otro, pero no puede conservarlo como momento suyo, algo que solo es posible a través de la *negación determinada,* que es justamente lo que el siervo está en condiciones de realizar gracias al vínculo que mantiene con el ser de la vida. Solo de este modo puede tener lugar la «superación» *(Aufhebung)* de la alteridad, pues para Hegel ello no significa en ningún caso separarse de lo otro de sí, sino eliminar la separación a través del retorno a sí mismo desde el ser otro.

Ciertamente la exposición hegeliana se centra fundamentalmente, por lo que a la experiencia del señor se refiere, en la ausencia de verdadero reconocimiento que recibe el señor por parte del siervo, pues este no es para él una conciencia independiente y no se da la reciprocidad que es esencial para que se produzca el reconocimiento. Pero para la apropiación que realiza

Marx de los planteamientos hegelianos, que es lo que nos interesa en este análisis de la *Fenomenología del espíritu* que estamos realizando, lo relevante es la relación que establece esta figura de la conciencia con el mundo material. Y es precisamente esa relación, por lo demás, lo que va a dar lugar en la exposición hegeliana a la reversión dialéctica en la experiencia de la conciencia, a través de la cual el siervo se va a mostrar como «la *verdad* de la conciencia independiente»[18]. Mientras que el señor queda confinado en su puro yo y permanece separado del ser de la vida, lo cual le impide superarlo, será el siervo el que llevará a cabo tal superación, y con ello alcanzará la independencia que el señor no puede lograr. Como observa Lukács en relación con ello: «Precisamente este dominio ilimitado, esta relación absolutamente unilateral y desigual, acarrea la interesante inversión de la situación, hace del señor un episodio mero y sin consecuencias en el desarrollo del espíritu, mientras que los momentos fecundos del desarrollo de la humanidad se enlazan y se siguen de la conciencia del siervo»[19]. Es efectivamente a través de la servidumbre por donde pasa el camino para alcanzar la libertad, pues esta no puede consistir en ningún caso en la pura afirmación de la subjetividad que se distancia del mundo, sino que solo puede lograrse mediante la vinculación con la alteridad.

Esta vinculación es precisamente la que establece el siervo a través del *trabajo.* Se relaciona así directamente con el ser natural, pero no lo destruye, sino que se limita a transformalo. De este modo, el mundo circundante deja de ser algo extraño para la conciencia del siervo, ya que es la propia forma de la conciencia lo que se objetiva en el proceso de trabajo. El objeto pierde así su carácter puramente natural, pues en su transformación por medio del trabajo resulta humanizado. Kojève señala en referencia a la figura del siervo que «su trabajo no es una destrucción del objeto […] él lo forma, lo transforma. Transforma la *Natur* en *Welt* (el universo natural en un mundo histórico). Con ello se libera, en realidad, de la Naturaleza»[20]. Precisamente lo que no pudo conseguir el señor, que se limitaba a consumir y aniquilar el objeto para satisfacerse en su goce, lo puede lograr el siervo con la elaboración del objeto mediante el trabajo. Pues ello supone refrenar el deseo, por lo que puede producirse la «formación» *(Bildung)* que tiene lugar a través del proceso de trabajo:

El trabajo es deseo *inhibido,* desaparecer *detenido,* esto es, el trabajo *forma (bildet).*

> La relación negativa con el objeto se convierte en la *forma* del mismo y en *algo que permanece,* precisamente porque el objeto tiene independencia para el trabajador. El medio *negativo* o el hacer *formativo* es al mismo tiempo *la individualidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora en el trabajo se presenta fuera de ella en el elemento de lo permanente; por tanto, la conciencia que trabaja llega así a la intuición del ser independiente como *de ella misma*[21].

En el trabajo es la forma de la conciencia, el ser para sí, lo que se proyecta en el objeto exterior, en el ser en sí, por lo que la conciencia se ve reflejada en el ser. De este modo, por medio del trabajo, el siervo logra su independencia del ser natural, en tanto que se reconoce en el objeto elaborado y este deja de ser algo ajeno para él. Al mismo tiempo, la conciencia adquiere la permanencia del ser, al quedar plasmada en esa exterioridad que se le opone. El trabajo establece así la mediación entre el hombre y el mundo, y la dimensión formativa de este proceso lo es tanto del *sujeto* como del *objeto.* En este sentido indica Bloch que «lo que en Hegel tiene una importancia fundamental es que la aparente relación teórica sujeto-objeto la entiende en conjunto como práctico-transformadora, es decir, como *relación de trabajo.* El proceso de la *Fenomenología* solo tiene lugar como tal transformación recíproca del sujeto por el objeto y del objeto por el sujeto»[22]. Pero este proceso solo ha podido ser consumado por el siervo, que en su exteriorización a través del trabajo ha retornado a sí mismo desde lo otro de sí, manteniendo la identidad consigo mismo en la alteridad. Se realiza con ello la unidad del ser para sí y del ser en sí, del sujeto y el objeto.

Marx asume esta concepción hegeliana del trabajo como el proceso a través del cual el hombre produce el *mundo* en el mismo movimiento en que se produce *a sí mismo.* Pero lo interpreta en las categorías antropológicas feuerbachianas con las que Marx opera en estos momentos para no caer en el idealismo hegeliano, por lo que considera que en el proceso de trabajo así considerado tiene lugar la realización de la esencia genérica del hombre. Con ello está introduciendo una nueva determinación en este concepto de Feuerbach que no se encuentra en el pensamiento de este, en tanto que entiende la realización de la esencia genérica como producción objetiva del mundo. Y además comprende este proceso en la dimensión de su historicidad, una dimensión a la que es también ajena la filosofía feuerbachiana, y que Marx toma asimismo de la filosofía de Hegel. Se puede

ver aquí claramente la compleja relación que Marx establece con ambos pensadores, asumiendo alternativamente elementos del uno y del otro para dar lugar a esa síntesis única e irrepetible en toda la obra posterior de Marx que son los *Manuscritos de París.*

Desde la posición teórica adoptada por Marx en este escrito, no existe ninguna estructura que permanezca inalterada con el desarrollo histórico. Cada sociedad recibe un mundo transformado por las sociedades anteriores, que resulta a su vez transformado por la sociedad presente. La actividad práctica transformadora del mundo que tiene lugar en el proceso de trabajo establece la estructura en la que los sujetos se relacionan con los objetos, pero esta estructura resulta a su vez modificada históricamente a través de la progresiva transformación del mundo por el trabajo. Esto significa que para Marx no puede existir ninguna esencia humana fija e inmutable, ni en un sentido natural, como en el caso de Feuerbach, ni en un sentido trascendental, como en Kant.

La mediación entre el hombre y la naturaleza que supone el proceso de trabajo social conlleva asimismo una *dimensión teórica*[23]. Marx entiende la conciencia como «la forma *teórica* de aquello cuya forma *viva* es el ser común *real,* el ser social […] por eso, la *actividad* de mi conciencia general es –en cuanto tal– mi existencia *teórica* como ser social»[24]. Para Marx el pensamiento se deriva del ser, «el hombre confirma como conciencia genérica *(Gattungsbewußtsein)* su *vida social* real y simplemente repite su existencia real en el pensamiento», lo que no significa que el pensamiento quede reducido al ser, pues a su vez «el ser genérico *(Gattungssein)* se confirma en la conciencia genérica, y en su universalidad, como ser pensante, es para sí», de lo que Marx concluye que «pensar y ser están, pues, *diferenciados,* pero al mismo tiempo están en *unidad* el uno con el otro»[25], y lo que constituye esta unidad es precisamente la praxis. Con ello se distancia Marx de toda filosofía idealista, pues para él la instancia mediadora entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido no es el pensamiento, sino la praxis, siendo el pensamiento un momento de esta. Se está estableciendo así una diferencia fundamental entre el pensamiento y el ser, cuya unidad queda establecida por la praxis social.

Esta breve caracterización que hemos hecho hasta aquí de los planteamientos contenidos en los *Manuscritos de París* pone de relieve que Marx va más allá del marco teórico de Feuerbach en dos aspectos

fundamentales: por un lado, frente a la comprensión de la objetividad de la esencia humana desde un punto de vista puramente contemplativo, Marx introduce en ella la dimensión de la actividad, entendiéndola como *producción objetiva;* por otro lado, comprende la esencia humana como algo que no es inmutable, sino que *se transforma históricamente.* Puede observarse, pues, que comienzan a aparecer aquí determinados planteamientos en los que Marx va más allá de su anterior concepción, y que acabarán dando lugar a la nueva posición teórica que asumirá en 1845 a partir de la cual redefinirá su relación con la filosofía feuerbachiana. Como indica al respecto Zelený, «en la concepción de la especificidad del ser natural *humano* Marx parte de Feuerbach, pero en los *Manuscritos de París* lo rebasa ya en algunos momentos esenciales, los cuales llevarán a una básica reorientación crítica respecto de Feuerbach en la más profunda clarificación ulterior que se expresa en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*»[26].

Pero, a pesar de estas diferencias, el planteamiento de Marx se mueve básicamente dentro de las coordenadas teóricas de la antropología filosófica de Feuerbach. Por lo que se refiere a la dimensión social de la esencia humana genérica, que muchos autores consideran como una diferencia central entre Feuerbach y el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos,* su planteamiento en este sentido sigue también la concepción feuerbachiana, como el mismo Marx reconoce explícitamente en una carta de esta época a Feuerbach: «Usted ha dado –no sé si a propósito– en estos escritos una base filosófica al socialismo, y los comunistas han comprendido estos trabajos precisamente de ese modo. La unidad del hombre con el hombre, que está fundada en las diferencias reales de los hombres, haber traído el concepto del género humano del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué otra cosa es sino el concepto de *sociedad*?»[27]. La concepción teórica de Marx en este momento consiste en que la sociedad puede ser comprendida a partir de una esencia humana genérica que es inmanente a cada individuo. Y es a partir de esta comprensión de lo social como Marx desarrolla su crítica a la economía burguesa. Mientras que esta considera la sociedad existente como adecuada a la esencia del hombre, Marx considera que es expresión de la enajenación de dicha esencia. En las condiciones de la propiedad privada y del trabajo enajenado el hombre está separado de su verdadera esencia genérica, y es esta separación lo que se objetiva en la sociedad existente. Por consiguiente, la

concepción antropológica de Marx en estos momentos se distingue de la economía política en que es utilizada para llevar a cabo la *crítica* a las relaciones sociales existentes, frente al comportamiento acrítico de la economía política, que se limita a considerar adecuadas a la esencia humana las relaciones de la sociedad burguesa.

Esta crítica la desarrolla Marx a través de su comprensión histórica de la realidad social. Frente al modo de proceder de la economía política, que absolutiza la estructuras sociales objetivas que se dan en la moderna sociedad burguesa, el modo de proceder de Marx consiste en entender dichas estructuras como resultado de la actividad de los hombres, y por lo tanto como históricamente transformables. En el contexto social de la propiedad privada, el hombre queda enajenado de su producto y de su actividad, pero esto no tiene por qué ser así en otro tipo de formación social. Marx pretende comprender las formas que la economía burguesa absolutiza a partir de las relaciones sociales de los hombres en un contexto social determinado históricamente. Critica el proceder de la economía política, que acepta dicha situación sin cuestionársela y lo que hace es hipostasiarla como perteneciente a la verdadera esencia del hombre. Para Marx, solo una *nueva forma de sociedad,* en la que se supere la enajenación, puede ser considerada una sociedad verdaderamente *humana,* adecuada a la esencia genérica del hombre. Puesto que todas las formas de enajenación de la sociedad burguesa surgen a partir de la enajenación del trabajo, la superación de la enajenación y la consiguiente emancipación social solo podrá tener lugar a partir de la supresión del trabajo enajenado. Esto implica para Marx la abolición de la propiedad privada, a partir de la cual se constituye la sociedad burguesa. Marx ve esta nueva formación social en la sociedad comunista:

> El *comunismo* como superación *positiva (positive Aufhebung)* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana* y, por tanto, como *apropiación* real de la *esencia* humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí como un hombre *social,* es decir, humano, un retorno pleno, consciente y que ha llegado a ser tal dentro de toda la riqueza del desarrollo precedente. Este comunismo es, como naturalismo consumado, humanismo, y como humanismo consumado, naturalismo; es la disolución *verdadera* del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre esencia y existencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y el género. Es el enigma resuelto de la historia y se sabe como esta solución[28].

Se pueden ver en este texto los aspectos fundamentales de la concepción teórica de Marx en los *Manuscritos de París.* Los conceptos centrales que articulan dicha concepción son los de *esencia humana genérica* y *enajenación.* Y la estructura de dicho discurso, en la cual operan dichos conceptos, es la de las obras anteriores de Marx: la oposición entre la esencia y la existencia. Dado que la realidad no se corresponde con la esencia humana ideal captada por la razón, Marx concluye que en las condiciones sociales existentes el hombre se encuentra enajenado de su verdadera esencia. El avance de los *Manuscritos* respecto a las obras anteriores no radica en la transformación de la estructura de la argumentación, sino en los nuevos conceptos que esta estructura vehicula, los cuales, si bien aparecen incidentalmente en escritos anteriores, aquí se encuentran claramente definidos, como es el caso de la concepción del comunismo como forma de organización social en la que será superada oposición entre esencia y existencia[29].

La concepción antropológica del Marx de los *Manuscritos de París* tiene como pilares fundamentales la posibilidad de transformar la naturaleza humana (si bien no deja nunca de ser naturaleza) y la comprensión del hombre como ser social que evoluciona históricamente. Marx piensa que la enajenación del hombre bajo las condiciones de la propiedad privada se puede superar y el hombre puede apropiarse de su esencia humana genérica, lo que dará lugar al humanismo consumado (reconciliación del hombre con el hombre) y al naturalismo consumado (reconciliación del hombre con la naturaleza). Pero la superación de la enajenación no puede ser solo *teórica,* sino que tiene que tener lugar en la *práctica,* a través de la transformación de las relaciones sociales existentes. Así se llegará a la sociedad comunista, en la que quedará definitivamente superada la enajenación y se alcanzará la verdadera emancipación de los hombres.

En este planteamiento de Marx quedan claras dos cosas: que concibe al hombre como ser social, como un ser que solo puede realizarse en comunidad. Y que renuncia a la posibilidad de que el Estado pueda operar la superación de la enajenación, pues se mueve solo en el orden de lo político y a partir de él no es posible realizar una verdadera transformación del orden social. La enajenación tiene raíces *económicas y sociales.* Solo con la abolición de la propiedad privada y con el establecimiento de la sociedad comunista se puede superar la enajenación. Pero el comunismo de Marx en

los *Manuscritos* tiene aún una dimensión claramente *idealista,* en el sentido del papel determinante que desempeña la *conciencia* adecuada de la realidad humana para el tránsito a la sociedad comunista, como si se tratase en primer lugar de una cuestión de conocimiento. Esto se puede constatar en afirmaciones tales como que el advenimiento del comunismo es para la «conciencia pensante el movimiento *concebido* y *sabido* de su *devenir*»[30], o que «mientras que el hombre no se haya reconocido como hombre y con ello organizado el mundo humanamente, aparece esta *comunidad* bajo la forma de la *enajenación*»[31]. Esto es consecuencia de que Marx permanece aún dentro del marco del pensamiento hegeliano en determinados aspectos fundamentales.

Por otra parte, en los *Manuscritos económico-filosóficos* pueden observarse ya algunos de los elementos que van a configurar el modo de proceder característico de todo el ulterior desarrollo teórico de Marx, que consiste en comprender en términos de *relaciones sociales* lo que para la economía política son simplemente *condiciones de producción.* El carácter objetivo que tienen dichas relaciones se debe a las condiciones sociales que genera un sistema económico basado en la producción de mercancías, pero la economía política toma dicha objetividad como algo natural, independiente de las condiciones que la generan. Marx critica esta naturalización que lleva a cabo la economía política y hace patente el *carácter histórico* de dicha forma de producción, que es, por tanto, un modo de organización social que los hombres se han dado a sí mismos y que ha surgido en un determinado momento de la historia.

Otro elemento constitutivo de la forma de proceder de Marx frente a la economía política que aparece ya en este momento y que se desarrollará en su obra posterior es el modo *inmanente* en que desarrolla la *crítica,* lo que implica que no adopta un punto de vista exterior al de la economía política o un patrón externo de medida desde el que realizar la crítica. Marx asume el modo en que la economía política plantea los problemas que aborda en su ámbito teórico y, a partir de ahí, señala las inconsistencias de dichos planteamientos y las contradicciones en las que incurre en sus resultados con relación a lo que había constituido su mismo punto de partida, una forma de llevar a cabo la crítica de la economía política que constituirá una constante en toda la obra marxiana. En los *Manuscritos económico-filosóficos* esta perspectiva teórica de la crítica inmanente es planteada en los siguientes

términos: «Coloquémonos en el punto de vista de los economistas políticos y comparemos según ellos las pretensiones teóricas y prácticas de los trabajadores. Nos dicen que originariamente y según el concepto *todo el producto* pertenece al trabajador. Pero nos dicen al mismo tiempo que en realidad al trabajador le corresponde la parte del producto más pequeña e indispensable»[32].

Marx parte de la teoría del valor-trabajo de los economistas clásicos, y confronta los resultados a los que estos llegan con los presupuestos de los que han partido. Según dicha teoría, es el trabajo lo que constituye la fuente del valor, por lo que todo el producto de valor debería corresponder al trabajador, pero en realidad ocurre que la mayor parte del producto se la apropia al capitalista. Marx critica a la economía política que acepte esta situación que se presenta en la realidad económica de la sociedad capitalista, a pesar de que entra en contradicción con su punto de partida teórico. El núcleo de la crítica marxiana queda expuesto de forma sintética en la consideración siguiente:

> La economía política parte del *faktum* de la propiedad privada. Pero no la explica. Aprehende el proceso *material* de la propiedad privada, tal como lo lleva a cabo en la realidad, en fórmulas abstractas y generales, que hacen valer como *leyes.* Pero no *comprende* estas leyes, es decir, no muestra cómo surgen de la esencia de la propiedad privada[33].

Aquí se pone de relieve la posición teórica desde la que Marx realiza la crítica: las leyes que establece la economía política no son criticadas desde un punto de vista externo a esta, sino que la crítica se centra en el hecho de que la economía política no es capaz de exponer la *génesis de dichas leyes,* su necesidad interna. A lo que está referida la crítica es a la misma forma teórica de proceder de la economía política, en la que no se desarrolla teóricamente el objeto a partir del cual se constituye como ciencia, sino que «supone *(unterstellt)* aquello que debe desarrollar *(entwickeln)*»[34]. Se hace patente así el carácter inmanente de la crítica marxiana: acepta el punto de partida de la economía política y lo confronta con los resultados a los que llega, y lo que constata es que esta no es capaz de establecer una conexión interna y necesaria entre ambos. No se trata, pues, de la crítica de determinadas teorías de la economía política, sino que se pone en cuestión la *cientificidad* del modo teórico de operar de la economía política. Heinrich señala respecto a esta forma de proceder de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*

que «Marx no apunta a una crítica *inmediata* de las leyes de la economía política, no le reprocha a la economía política que una u otra ley sea falsa, que no comprenda el movimiento efectivo de la propiedad privada. Marx pretende realizar más bien una *metacrítica* al fundamento conceptual de la economía política, critica su concepto de ley, el modo en que lleva a cabo la explicación»[35].

Pero esta forma en que Marx plantea la crítica se desarrolla dentro del marco de la concepción antropológica esencialista, y si bien el modo de realizar la crítica se mantendrá en toda su obra posterior, el marco antropológico en que se desarrolla en estos momentos será abandonado a partir de 1845. En efecto, Marx critica a la economía política que su modo de proceder consiste en hipostasiar las relaciones sociales enajenadas de la sociedad burguesa y considerarlas como pertenecientes a la verdadera esencia del hombre: «La economía política *fija* la forma *enajenada* del movimiento social como la *esencial* y *originaria,* como correspondiente a la determinación humana»[36], y a ello le opone que «la esencia social no es ningún poder abstracto-universal frente al individuo singular, sino la esencia de cada uno de los individuos»[37]. Marx opera aquí una reducción de la sociedad al individuo en base a la cual considera que a la esencia del individuo le es inmanente la universalidad de las relaciones sociales, que estas se encuentran ya inscritas, por así decir, en la esencia genérica del individuo. Puesto que Marx comprende al hombre, siguiendo a Feuerbach, como una esencia genérica, considera que en *cada individuo* habita ya lo *universal del género.* A lo que va dirigida la crítica de Marx es a las universalidades hipostasiadas tanto de la economía política como de la filosofía especulativa hegeliana, frente a lo que reivindica al hombre real, entendiéndolo en la perspectiva esencialista feuerbachiana. Esta concepción de la esencia como algo inmanente a cada individuo va a caer bajo la crítica de las *Tesis sobre Feuerbach,* donde se rechaza explícitamente esta concepción. *La ideología alemana* se encaminará a fundamentar de manera materialista la objetividad social, y con ello quedará definitivamente abandonada la concepción antropológica defendida en los escritos anteriores.

LA ELABORACIÓN DE UNA CONCEPCIÓN DIALÉCTICA DE LA HISTORIA A PARTIR DE LAS CATEGORÍAS DE HEGEL

El análisis realizado de los *Manuscritos económico-filosóficos* ha puesto de manifiesto cómo el concepto de trabajo le permite a Marx introducir un elemento activo en la concepción de la esencia humana de raíz feuerbachiana que sostiene en estos momentos. Comienza a alejarse así de la posición contemplativa de Feuerbach, al considerar la dimensión de la producción objetiva del mundo como constitutiva de la esencia humana. Marx comprende además este proceso de objetivación a través del trabajo social como fundamentalmente histórico, lo que significa que no concibe la esencia humana genérica de un modo inmutable, sino como algo que se transforma históricamente. Estos dos elementos fundamentales que Marx introduce en su concepción antropológica tienen su origen en la filosofía hegeliana. Por una parte, Marx encuentra en Hegel la dimensión de la historicidad que no está presente en la filosofía de Feuerbach, y en este aspecto va a separarse de este y va a entroncar con la filosofía hegeliana. Pero aunque considera que Hegel ha determinado el carácter fundamentalmente histórico del hombre, le critica que lo haya hecho de manera mistificada dentro del marco de su filosofía idealista. Sostiene que Hegel ha encontrado solo la *expresión abstracta* del movimiento histórico, pero no ha alcanzado a comprender el verdadero motor de la historia, constituido por la *actividad productiva* de los hombres. Por otra parte, Marx reconoce que Hegel ha sido capaz de concebir el trabajo como proceso de autogeneración del hombre, pero le objeta que solo ha visto la dimensión positiva del mismo. Su concepción abstracta y suprahistórica del trabajo tiene como consecuencia que no haya llegado a comprender el *carácter enajenado* del trabajo en la sociedad moderna, en cuyas condiciones el hombre no puede exteriorizarse positivamente en el proceso de trabajo y queda necesariamente enajenado. Critica que la superación hegeliana de la enajenación tiene lugar solo en el pensamiento, puesto que Hegel reduce la realidad objetiva a meras relaciones de conciencia y toma el movimiento de la conciencia por el movimiento real, lo que tiene como resultado que el ser real permanezca en el mismo estado de enajenación.

Marx entiende en estos momentos que la fórmula hegeliana de la «negación de la negación» constituye la expresión abstracta del movimiento a través del cual el hombre deviene lo que ya es en sí y se realiza a sí mismo como ser social, transfiriendo lo que en la filosofía hegeliana es un movimiento en el orden lógico a un movimiento en el orden de la praxis. Pretende así reformular la dialéctica hegeliana en términos antropológicos y utilizarla para

explicar el proceso a través del cual el hombre se constituye a sí mismo a través de su propio trabajo. Como observa Schmied-Kowarzik, «a pesar de la crítica materialista radical a Hegel, que Marx comparte en lo esencial con Feuerbach, no va a parar a un rechazo de la dialéctica, sino que intenta también captar los momentos positivos de la dialéctica hegeliana […] y precisamente para llegar a través de ello a una fundamentación de la dialéctica materialista»[38]. La sustitución de la autoconciencia de la filosofía hegeliana por el hombre que opera Marx le va a permitir redefinir la dialéctica hegeliana en términos de *dialéctica histórica.* Desplaza así al proceso material de vida de los hombres el mecanismo hegeliano de la negación de la negación, entendiéndolo como la expresión del proceso de transformación del hombre y del mundo a través del trabajo, como la forma del movimiento histórico por medio del cual quedará definitivamente superada la enajenación en el estadio social superior del comunismo.

Esta forma de comprender la historia por parte de Marx pretende establecer una diferencia irreductible con la concepción hegeliana de la historia como proceso de manifestación del espíritu en el que este adquiere el progresivo conocimiento de sí a través de su exteriorización en el tiempo, siendo esta presencia del espíritu a sí mismo en la realidad histórica la realización de su libertad[39]. A partir de esta concepción de la historia como proceso de enajenación del espíritu en el tiempo, Hegel establece que «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad»[40], progreso en que el «mundo espiritual» es «el mundo sustancial, y el mundo físico permanece subordinado a él, o expresado especulativamente, no tiene ninguna verdad respecto al primero»[41]. Frente a esta concepción idealista que entiende la historia universal como resultado del movimiento del espíritu, Marx concibe la evolución histórica como el proceso a través del cual el hombre se produce a sí mismo a través de su propio trabajo. Toda forma de libertad que se presente en la historia tiene que estar inscrita para Marx en este proceso del trabajo social. Desde estos planteamientos desarrollará Marx una crítica fundamental de la concepción hegeliana de la historia, si bien asumirá al mismo tiempo determinados elementos de la misma, aunque traduciéndolos en términos antropológicos para depurarlos de su dimensión especulativa.

Estos planteamientos de Marx se encuentran contenidos en la última parte de los *Manuscritos de París,* que lleva por título «Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general». La argumentación de Marx

se dirige aquí a fundamentar su concepción de la historia, poniendo de manifiesto que la dinámica histórica está constituida por el movimiento a través del cual el hombre se autoproduce por medio del trabajo. En este contexto, comienza reconociendo el enorme logro que supone la comprensión hegeliana del trabajo como proceso a través del cual el hombre se genera a sí mismo:

> Lo grandioso de la «*Fenomenología*» hegeliana y de su resultado final –la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador– es que Hegel comprende la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como extrañamiento y como supresión de este extrañamiento; que comprende, por tanto, la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero, porque real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento *real, activo* del hombre hacia sí mismo como esencia genérica o la confirmación de sí mismo como esencia genérica real, esto es, como esencia humana, solo es posible dado que el hombre extrae de sí mismo realmente todas sus *fuerzas genéricas* –lo que de nuevo solo es posible a través de la acción conjunta de los hombres, solo como resultado de la historia–, se comporta hacia ellas como objetos, lo que en primer lugar solo es posible en la forma de la enajenación[42].

Sin embargo, a pesar de esta valoración positiva del pensamiento de Hegel, Marx le critica que no haya descubierto el verdadero engranaje del movimiento histórico, determinado por el desarrollo de la acción práctica de los hombres. Aunque Hegel ha puesto de manifiesto la fundamental historicidad del hombre, lo ha hecho solo en el contexto de su filosofía especulativa, que permanece en el ámbito de la *abstracción* y no alcanza la *historia real:*

> En tanto que Hegel ha concebido la negación de la negación según el aspecto positivo contenido en ella, como lo positivo único y verdadero, y según el aspecto negativo contenido en ella, como el único acto verdadero y de autoconfirmación de todo ser, ha encontrado solo la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la historia, que no es todavía la historia *real* del hombre como un sujeto presupuesto, sino solo el *acto de producción,* la *historia del surgimiento* del hombre[43].

Marx considera que si reducimos la abstracción hegeliana a su base real y tomamos al hombre como el sujeto del proceso, se puede decir que Hegel ha

comprendido el trabajo como constitutivo de la esencia humana. Afirma por ello que en Hegel «la comprensión, expresada dentro de la enajenación, de la *apropiación* de la esencia objetiva a través de la superación de su enajenación, es la comprensión enajenada de la *verdadera objetivación* del hombre, de la apropiación real de su esencia objetiva a través de la destrucción de la determinación *enajenada* del mundo objetivo»[44]. La inversión que se opera en la filosofía hegeliana es lo que lleva a Marx a caracterizarla de «misticismo lógico»: el pensamiento, en lugar de ser predicado del sujeto que piensa, se convierte en sujeto de todo el proceso. La operación hegeliana consiste en abstraer el pensamiento del verdadero sujeto, y a partir de aquí mediar este pensamiento abstracto solo consigo mismo. Esto tiene como consecuencia ulterior que, dado que la realidad empírica no está mediada por el pensamiento –porque es solo la abstracción de la realidad lo que es mediado–, la realidad empírica permanece inalterada en todo el proceso. Esto lleva inevitablemente a la *aceptación acrítica de lo empírico* que tiene lugar en última instancia en la filosofía hegeliana. Dado que todo el proceso se desarrolla solo en el pensamiento especulativo y que la superación se da únicamente en la abstracción, el ser real se mantiene en su estado de enajenación. Por eso acusará Marx al idealismo hegeliano de ser un «positivismo acrítico»: «En la *Fenomenología* […] está ya latente como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el idealismo igualmente acrítico de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosóficas de la empiria existente»[45].

La crítica de Marx incide en que la negación hegeliana es un mero movimiento lógico que lo único que niega son esencias pensadas. La negación de la negación, que es para Hegel lo positivo absoluto, no es más que un movimiento en la abstracción, que deja el ser enajenado tal como estaba antes de este movimiento. Marx valora la importancia de la negatividad como principio motor de la dialéctica hegeliana, pero critica que dicha dialéctica se mueva en el ámbito puramente lógico y sustituya el movimiento de la realidad por el movimiento del espíritu. Es una dialéctica formal y vacía, que permanece totalmente ajena a la realidad material. El concepto polémico fundamental de Marx en su crítica a Hegel es el de «abstracción especulativa»: el modo de proceder hegeliano no consiste en última instancia más que en abstraer la *realidad objetiva* y reducirla a puras *relaciones de conciencia.* De este modo, la realidad de la que parte Hegel es

una realidad para la conciencia, la abstracción de lo real en el pensamiento. Marx considera, siguiendo a Feuerbach, que es del hombre de donde hay que partir para comprender la realidad. No es la autoconciencia lo que se objetiva en la realidad exterior, sino que es el hombre inserto en las relaciones sociales existentes lo que se exterioriza. Es el hombre el que puede producir un mundo real y objetivo, no la autoconciencia:

> El *extrañamiento de la autoconciencia* pone la *coseidad.* Puesto que el hombre es igual a autoconciencia, su esencia objetiva extrañada, o la *coseidad* (*lo que para él es objeto,* y para él solo es verdaderamente objeto aquello que es objeto esencial para él, aquello que es su esencia *objetiva.* Ahora bien, puesto que no se hace sujeto al *hombre real* como tal, y por ello tampoco a la *naturaleza* –el hombre es la *naturaleza humana*–, sino solo a la abstracción del hombre, a la autoconciencia, la coseidad solo puede ser, por tanto, la autoconciencia extrañada) es igual a la *autoconciencia extrañada* y la *coseidad* es puesta por este extrañamiento[46].

La conclusión de Marx es que este movimiento tiene lugar solo dentro de la conciencia, que se trata de un *movimiento abstracto* que no puede alcanzar, por tanto, el *objeto real.* Hegel toma el movimiento de la conciencia por un movimiento real, pero dicho movimiento de la conciencia presupone una realidad sensible que le precede, y que permanece inmodificada a largo de todo el proceso. Con el paso a las distintas figuras de la conciencia no se lleva a cabo una transformación de la realidad sensible, sino simplemente una profundización en el pensamiento de la realidad. El sujeto no realiza ningún movimiento real, sino que como simple sujeto cognoscente, lleva a cabo un puro movimiento conceptual. Marx le da otro significado al proceso de objetivación: «Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga también objetos naturales *reales* de su ser, así como que el extrañamiento de sí sea la posición de un mundo *real,* objetivo, pero bajo la forma de la *exterioridad,* por tanto, no perteneciente a su ser y dominándolo»[47]. Lo que distingue al concepto marxiano de objetivación del hegeliano es que Marx considera que la objetivación no está determinada solo por el *sujeto,* sino también por la naturaleza del *objeto.*

Para Hegel, en efecto, el carácter determinante del proceso de objetivación le corresponde al sujeto. La pretensión de Hegel, tal como la plantea de manera programática en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu,* es

«aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia,* sino también y en la misma medida como *sujeto*»[48]. Lo que se presenta en el desarrollo de la experiencia de la conciencia es la progresiva transformación del comportamiento objetivo que tiene la conciencia –en el que refiere su saber a un objeto exterior a ella–, a la comprensión de que el objeto es ella misma, que es conciencia de sí en el objeto. La *Fenomenología* expone así cómo la enajenación de la conciencia de sí misma pone la esencia del objeto, lo que se presenta como un momento del proceso que conduce a la unificación de la conciencia con su objeto en la autoconciencia. En un primer momento de este proceso, la conciencia se pone a sí misma como objeto; en un segundo momento, la conciencia asume su objetividad y en su ser otro permanece en identidad consigo misma.

Frente a ello, Marx distingue el proceso de *objetivación* de la *enajenación:* la realización del trabajo es su objetivación, y la enajenación consiste no en que el trabajo tenga como resultado un objeto, sino que este objeto resulte ajeno al sujeto que lo produce, por lo que el mismo proceso de producción es la pérdida del objeto para el trabajador. La enajenación es para Marx, pues, un caso particular de la objetivación, pues puede existir objetivación sin enajenación, pero no enajenación sin objetivación. La objetivación es constitutiva del proceso de trabajo, pero la enajenación se produce en determinadas condiciones sociales en las que el trabajador no puede reconocerse en el objeto producido. Marx considera que la filosofía idealista hegeliana es expresión de la enajenación, pero no simplemente de la enajenación religiosa, como la entiende Feuerbach, sino de la enajenación económica y social, que se produce a través de la objetivación del hombre que tiene lugar históricamente en el contexto social del «trabajo enajenado». De este modo, Marx pone de manifiesto que la afirmación hegeliana de que la coseidad es puesta por la enajenación de la conciencia es, en realidad, la expresión invertida especulativamente de la objetividad real producida a través del proceso de trabajo social. Lo que implica que la comprensión hegeliana del pensamiento como el sujeto activo del proceso histórico es solo la *visión mistificada* de la *actividad práctica* que tiene lugar en el trabajo humano[49].

El objetivo que persigue la argumentación de Marx con esta crítica a la filosofía hegeliana es trasladar a un movimiento en el orden de la *praxis* lo que para Hegel es un puro movimiento en el orden *lógico.* Afirma en este

sentido que «la solución de los enigmas teóricos es una tarea de la praxis, está mediada prácticamente» y que «la verdadera praxis es la condición de una teoría positiva y real»[50]. Establece así el condicionamiento de la conciencia por la existencia sensible, la cual no es comprendida de manera estática, como en Feuerbach, sino como resultado del proceso de transformación a la que queda sometida a través de la actividad de los hombres. El pensamiento está incluido en la praxis social, es un momento de esta, y como tal momento el pensamiento mismo es actividad social. Con este planteamiento Marx pretende transferir al proceso de transformación del mundo mediante el trabajo social las estructuras lógicas de la dialéctica hegeliana. Concibe así la praxis social como aquello que en su movimiento, a través de sus sucesivas transformaciones, constituye el motor de la historia. Esto ha llevado a Habermas a afirmar que «para el joven Marx, la dialéctica era esencialmente histórica»[51], y en un sentido similar sostiene Bobbio que «sea cual sea la idea que Marx se hiciera de la dialéctica, lo cierto es que la concepción que tuvo de la historia fue una concepción dialéctica, y sus primeros escritos filosóficos son de hecho un intento de dialéctica»[52].

Pero la recuperación del dispositivo central de la dialéctica hegeliana por parte de Marx para insertarlo en su concepción antropológica implica la necesidad de transformar dicha dialéctica. Hegel, al tomar a la conciencia como sujeto del proceso dialéctico, identifica la objetivación con la enajenación y, por tanto, para él coincide la supresión de la enajenación con la supresión de la objetivación[53]. Marx, que toma como sujeto al hombre real, distingue la objetivación de la enajenación, entendiendo esta como un modo particular de aquella que se da en determinadas condiciones históricas. Para Marx solo es posible suprimir la enajenación transformando las condiciones reales de existencia de los hombres que dan lugar a que estos no se realicen en el proceso de trabajo, sino que queden negados en él. Pero esto no supone suprimir la objetivación, que es consustancial al proceso por el que el hombre exterioriza sus fuerzas esenciales en los objetos que elabora. Hegel, al obviar esta dimensión material y reducir el trabajo a su dimensión espiritual, puede entender la superación del ser objetivo como un retorno a sí mismo desde el ser otro. Frente a ello, Marx considera que el hombre queda enajenado en el trabajo y que la superación de esta condición de enajenación no puede tener lugar en el pensamiento, pues ello supone dejar el mundo real tal como es.

Por lo tanto, Marx se esfuerza por redefinir la dialéctica hegeliana en términos de *dialéctica histórica,* sustituyendo la autoconciencia hegeliana por el hombre y comprendiendo el desarrollo histórico a partir del proceso de trabajo social de los hombres reales. Como observa Mario dal Pra, «el resultado es que la dialéctica de la negatividad queda entendida como expresión del movimiento real de la historia del hombre, y no como resultado de reducir el movimiento real de la historia del hombre a simple fenómeno de la estructura dialéctica por sí misma»[54]. De lo que se trata para Marx es de transformar la realidad existente y alcanzar una forma de sociedad comunista en la que quede abolida la propiedad privada, en la cual los hombres dejarán de estar enajenados en su proceso de trabajo. Ciertamente Marx caracteriza el comunismo en los *Manuscritos de París* con la fórmula hegeliana de la «negación de la negación»[55], pero especifica de inmediato que se trata de una superación práctica, que ha de tener lugar a través de la acción de los hombres en el proceso real de la historia, y no de una mera superación teórica que se reduce meramente a un proceso de la conciencia, como ocurre en la filosofía hegeliana.

Hay que tener en cuenta que Marx no está interesado en los *Manuscritos de París* solo en la *Fenomenología del espíritu,* sino en la crítica de la dialéctica hegeliana en general, si bien el punto de partida para ello tiene que ser la *Fenomenología,* a la que denomina «la verdadera fuente y el secreto de la filosofía hegeliana»[56]. Marx se confronta también con algunos de los planteamientos más problemáticos de la *Enciclopedia,* si bien la crítica de esta obra está menos desarrollada que la de la *Fenomenología.* La crítica de Marx va dirigida aquí a la cruz del idealismo hegeliano: el surgimiento de la naturaleza a partir de la lógica. Hegel declara al final de la *Lógica* de la *Enciclopedia* que la idea absoluta «se decide […] a desprender de sí libremente como naturaleza el momento de su particularidad»[57], respecto a lo cual afirma Marx:

> Toda esta idea que de modo tan particular y barroco se engendra a sí misma y que tan monstruosos dolores de cabeza ha causado a los hegelianos, no es otra cosa que la *abstracción,* es decir, el pensador abstracto que espoleado por la experiencia e instruido sobre su verdad, se decide bajo diversas condiciones –falsas e incluso abstractas ellas mismas– a *suprimirse a sí mismo* y a poner en el lugar de su universalidad y su indeterminación a su ser otro, lo particular, determinado, y a

> *desprender libremente de sí* a la *naturaleza,* a la que alberga en sí únicamente como abstracción, como una cosa del pensamiento, es decir, a abandonar la abstracción y a contemplar por una vez la naturaleza *libre* de ella. […] Todo este tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza no es más que el tránsito del *abstraer* al *intuir,* tan difícil de efectuar para el pensador abstracto y por esta razón descrito por él de modo tan extravagante. El sentimiento *místico* que empuja a los filósofos del pensamiento abstracto a la intuición es el *aburrimiento,* el anhelo de un contenido[58].

Hegel puede entender la unidad sujeto-objeto como absoluta al comprender la naturaleza como derivada del espíritu. Este se reconoce en la naturaleza como lo otro de sí al ser a la vez un momento de la mediación y la mediación misma, lo que permite la comprensión hegeliana del espíritu absoluto como identidad de la naturaleza y el espíritu. Frente a ello, Marx establece la prioridad de la naturaleza sobre el mundo humano. Esta naturaleza en sí no es ciertamente la naturaleza con la que se relacionan los hombres en sus procesos de trabajo, la cual está siempre ya mediada históricamente por la actividad objetiva de los hombres. Pero la mediación entre el hombre y la naturaleza a través del trabajo presupone la evolución de la naturaleza hasta el hombre, y esta constituye en todo momento el sustrato a partir del cual se realiza el proceso de trabajo. La mediación a través del trabajo social no suprime, pues, la *independencia de la naturaleza.* Ernst Bloch ha indicado en este sentido que para Marx «subsiste también el mundo exterior como *independiente* de la conciencia, pero no ya como *no-mediado* con la conciencia, es decir, no independientemente del *proceso de trabajo* de la relación histórico-dialéctica entre sujeto y objeto»[59].

De este modo, frente al idealismo hegeliano, que considera que es el espíritu el que pone como presupuesto suyo el en sí de la naturaleza, Marx parte de la naturaleza como lo primero frente al espíritu, en el sentido de que la naturaleza es algo inmediatamente dado de lo que se deriva el espíritu. Mientras que para Hegel lo sensible solo constituye un momento del proceso de manifestación del espíritu, para Marx lo *sensible* tiene que ser comprendido en su *especificidad propia,* sin degradarlo a un simple momento de lo espiritual. Puesto que la dimensión sensible y natural del hombre es ignorada por Hegel, en este aspecto que falta en la comprensión hegeliana del hombre Marx recurrirá a Feuerbach para completar su concepción tal como se configura en los *Manuscritos de París.* Marx entiende así la relación del

hombre real con la naturaleza exterior como la exteriorización objetiva de la esencia humana genérica.

La crítica de Marx se dirige a la comprensión hegeliana del hombre como un ser espiritual, lo que le lleva a prescindir del objeto real configurado en el proceso de trabajo y, por ende, del mundo real que el hombre va conformado progresivamente a través del trabajo. Hegel se limita a tomar el objeto tal como este es para la conciencia, quedando así reducido a un momento del proceso dialéctico de unificación de la conciencia con la autoconciencia, por lo que Marx afirma que la comprensión hegeliana del trabajo como momento de mediación del ser en sí y del ser para sí es una comprensión que permanece atrapada en la enajenación. Pero a pesar de esta limitación de la concepción hegeliana, Marx reconoce que Hegel realizó «distinciones que penetran en la cosa»[60]. Valora positivamente de la *Fenomenología* justamente aquellos aspectos en los que su concepción es deudora de la misma. En relación con ello afirma Heinrich: «Son precisamente los momentos en los que la concepción marxiana de la esencia se diferencia de la de Feuerbach, la historicidad y la objetividad como producción, como autogeneración del hombre, los que Marx encuentra a su vez en Hegel»[61].

La crítica de Marx a Hegel, precisamente porque es consciente de su dependencia de él, toca a la argumentación hegeliana en determinados puntos fundamentales que no alcanza la crítica de Feuerbach. En la crítica de Marx, la operación hegeliana consiste en abstraer las estructuras del movimiento histórico real y transferirlas al orden lógico, declarando al espíritu como el sujeto del movimiento. Marx sostiene, frente a ello, que son los hombres en su proceso de trabajo los que producen el movimiento de la historia. Pero ello no obsta para que Hegel haya sido el primero en concebir la fundamental *dimensión histórica del ser* (y en este sentido el pensamiento de Feuerbach representa una involución respecto al de Hegel), si bien lo presenta de forma mistificada como movimiento del espíritu. Feuerbach entiende la filosofía hegeliana simplemente como teología racionalizada, por lo que no accede a su verdadero núcleo[62]. Marx, en cambio, entiende la negación de la negación hegeliana como la forma mistificada de concebir «lo positivo único y verdadero»: el carácter esencialmente histórico del ser. Marx valora el esfuerzo de Hegel de conceptuar la historia, pues con ello reconoce implícitamente el carácter originario de lo histórico.

Lo que le critica a Hegel es que exponga este proceso de forma mistificada,

transfiriendo al plano de las determinaciones lógicas las estructuras del movimiento histórico, dando entonces prioridad al orden lógico atemporal y concibiendo la historia real como la expresión en el orden temporal de las categorías lógicas[63]. Hegel solo ha alcanzado una concepción *abstracta y especulativa* del *proceso histórico* porque, como señala Marx, cometió un gran «error» en su comprensión de la enajenación, que radica en que solo tiene en cuenta la «enajenación del pensamiento *puro,* es decir, abstracto, filosófico»[64]. El proceso de enajenación y de superación de la misma está referido en Hegel solo a la conciencia, de modo que todo este proceso en la *Fenomenología* no es más que la historia de la génesis del saber absoluto. En este sentido, la crítica de Marx se dirige a la dimensión especulativa con la que presenta en la exposición de Hegel este proceso, objetándole que el único trabajo que conoce es el trabajo «abstracto espiritual»[65]. Marx no quiere decir con ello, claro está, que Hegel desconozca la importancia de la dimensión material del trabajo, precisamente toda la dialéctica del señor y el siervo, como hemos mostrado en al apartado anterior, consiste en poner de manifiesto dicha dimensión. Lo que Marx critica es que para Hegel esa concepción del trabajo humano como actividad práctica no sea en realidad más que la manifestación del proceso más profundo de autoproduccion del espíritu, que es lo que en la concepción hegeliana constituye la verdadera fuerza motriz del movimiento histórico[66]. Puesto que para Hegel la esencia del hombre es el espíritu y este encuentra su forma verdadera en el pensamiento –entendido hegelianamente de manera ontológica como unidad del pensamiento y el ser–, toda objetividad es comprendida por él como momento del espíritu. De este modo, Hegel puede entender la superación de la enajenación como supresión de la objetividad en el proceso en el cual es comprendido el carácter esencialmente espiritual de todo lo objetivo. Pero la concepción de la enajenación que presenta Hegel en la *Fenomenología del espíritu,* a pesar de su forma especulativa, contiene los elementos fundamentales para la crítica de la sociedad y de la historia con los que Marx considera que puede entroncar en su crítica:

> La «Fenomenología» es la crítica oculta, mistificadora y todavía oscura para sí misma; pero en tanto que constata la *enajenación* del hombre –aunque el hombre aparezca solo en la forma del espíritu–, se encuentran ocultos en ella *todos* los elementos de la crítica, y a menudo *preparados* y *elaborados* ya de un modo que

rebasa ampliamente el punto de vista de Hegel[67].

Marx considera que esta crítica se presenta «en forma enajenada», puesto que la negación de las relaciones existentes es una actividad realizada por el espíritu a través de los hombres históricos, no una actividad que tenga como sujetos del proceso histórico a los hombres mismos. El espíritu es, por tanto, el sujeto de todo el proceso, y las relaciones de los hombres en la historia son solo el medio para la manifestación del espíritu. Frente a ello, Marx entiende el desarrollo histórico como resultado del proceso de trabajo social de los hombres. Lo que hace con ello es transferir la subjetividad hegeliana de la conciencia a la objetividad del proceso de producción social, considerando que lo originario son las fuerzas humanas esenciales que se exteriorizan en el proceso de trabajo. Mientras el punto de partida de Hegel lo constituye el espíritu, Marx parte de la *naturaleza antropológica del hombre.* La determinación marxiana del hombre como «ser objetivo» supone que el hombre, como ser natural y corpóreo, se exterioriza en objetos reales y sensibles. Por ello, una determinación fundamental del hombre para Marx es que este es «inmediatamente un *ser natural*»: el hombre real, que para Marx, siguiendo a Feuerbach, es el hombre sensible y corpóreo, es un ser objetivo que puede crear y poner objetos «porque él es puesto por objetos, porque él es de por sí *naturaleza*»[68]. Los seres naturales son activos a la vez que pasivos, pues sufren la influencia que ejercen sobre ellos otros seres naturales igualmente activos. En tanto que la filosofía hegeliana es ajena a esta dimensión, Marx la critica como un radical subjetivismo, como una concepción hipertrofiada del sujeto que incorpora dentro de sí toda forma de objetividad[69].

La filosofía idealista de Hegel, que concibe el espíritu como lo absoluto primero y en la que naturaleza queda reducida simplemente al ser-otro del espíritu, le lleva a concebir al hombre como una esencia espiritual, lo que da lugar a que su comprensión del trabajo quede limitada a la dimensión formal del mismo y a la consiguiente concepción mistificada que ello lleva consigo. La expresión abstracta y mistificada del acto de autoproducción del hombre a través de su propio trabajo que Marx constata en la *Fenomenología,* la ve también en la *Lógica* y en la *Enciclopedia,* pero en forma aún más abstracta y especulativa[70]. En el contexto de los *Manuscritos,* se designa como «abstracta» a una concepción que se separa del proceso histórico de los

hombres reales y se torna autónoma frente a ellos. En este sentido, la concepción de Hegel es abstracta, en primer lugar (al nivel de *Fenomenología*), porque sustituye al *hombre real* por la *autoconciencia.* Por ello sostiene Marx que en lo que Hegel presenta como movimiento de la conciencia lo que se expresa es el desarrollo histórico de los hombres reales, de modo que la exposición de la génesis fenomenológica del saber absoluto no es más que la expresión abstracta de la autogeneración del hombre a través de su propio trabajo en el curso de la historia. Pero la concepción hegeliana es abstracta también (al nivel de *Lógica*) en el sentido de que considera que las *categorías lógicas* tienen en ellas mismas su propio contenido, de modo que poseen en ellas la negatividad que constituye el *motor de su actividad.* Marx afirma al respecto:

> La superación del extrañamiento no es tampoco más que una superación abstracta, vacía de contenido, de esa abstracción vacía de contenido, la *negación de la negación.* La actividad plena de contenido, viva, sensible, concreta de la autoobjetivación se convierte, por tanto, en su mera abstracción, en la *negatividad absoluta,* una abstracción que, de nuevo, es fijada como tal y pensada como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Puesto que esta pretendida negatividad no es otra cosa que la forma *abstracta* y *vacía de contenido* de ese acto vivo real, su contenido no puede ser tampoco sino meramente *formal,* un contenido producido por la abstracción de todo contenido. Son las *formas* generales y abstractas *de la abstracción,* pertenecientes a todo contenido, por lo que son también indiferentes a todo contenido, y precisamente por ello válidas para cualquier contenido, son las formas de pensamiento, las categorías lógicas arrancadas del espíritu *real* y de la naturaleza *real*[71].

Para Marx, por tanto, la *Lógica* presenta una abstracción superior de la concepción ya de por sí abstracta contenida en la *Fenomenología* del acto de autogeneración del hombre a través del trabajo social. En esta obra, la evolución histórica del hombre real se presenta como movimiento de la autoconciencia que culmina en el saber absoluto; pero este final constituye precisamente el comienzo de la *Lógica,* en la cual el movimiento histórico real queda expresado de manera aún más abstracta como movimiento de las categorías lógicas, que poseen en sí la negatividad que constituye el principio motor de su movimiento. De este modo, la conciencia y el pensamiento, que no son más que un producto de la relación de los hombres entre sí y con la

naturaleza, se separan de esta base real y se vuelven autónomos frente a los hombres. Por ello la filosofía hegeliana es la expresión especulativa de la «enajenación general del ser humano»[72]. Marx considera ciertamente que aunque Hegel haga autónomas a las categorías lógicas frente a los hombres y a la naturaleza, su concepción de las categorías supone un avance sobre otras concepciones precedentes, pues pierden la fijeza hipostasiada que les atribuía la filosofía anterior y se conciben en la dimensión del movimiento. Pero este movimiento no es más que la expresión especulativa del movimiento histórico, el cual es entendido por Hegel de manera invertida como medio de la manifestación del espíritu. Con ello la comprensión mistificada de Hegel alcanza en la *Lógica* su paroxismo, en tanto que el movimiento de las categorías se entiende como la autoproducción de la idea absoluta en el puro ámbito de lo lógico.

De modo que el entero sistema de Hegel solo es «la *esencia desplegada* del espíritu filosófico, su autoobjetivación, así como el espíritu filosófico no es nada más que el espíritu enajenado del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, esto es, que se aprehende a sí mismo de forma abstracta»[73]. Puesto que el pensamiento hegeliano se mueve únicamente en el orden lógico, permanece en la pura abstracción y constituye en última instancia la expresión filosófica de la enajenación que impera en la sociedad burguesa. Frente a la filosofía hegeliana, Marx define su posición como «naturalismo realizado, o humanismo, que se diferencia tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos», y concluye que solo el naturalismo así entendido «es capaz de comprender el acto de la historia universal»[74]. Desde esta posición, que pretende ser una síntesis del idealismo hegeliano y del materialismo feuerbachiano, considera que se puede comprender la dimensión histórica del hombre sin absolutizar la esencia genérica en su forma enajenada, estableciendo a partir de la determinación de la verdadera esencia del hombre el camino hacia la superación de la enajenación.

LA CRÍTICA A LOS JÓVENES HEGELIANOS EN EL MARCO DE LA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA

Lo que en la mayoría de las ediciones de los *Manuscritos económico-*

filosóficos suele aparecer como prólogo a dichos textos es, en realidad, un prólogo a una obra posterior que Marx pensaba escribir después sobre la base de los resultados de la crítica a la economía política y a la filosofía hegeliana realizada en los *Manuscritos.* En esta obra pretendía acometer una crítica global de la política y de la economía burguesas. Pero en lugar de ello escribió junto a Engels *La sagrada familia,* un escrito en el que llevaron a cabo una crítica de los jóvenes hegelianos, a cuyo círculo habían pertenecido y con el que ahora deseaban dejar claras las diferencias que los separaban. El blanco fundamental de la crítica de Marx y Engels lo constituye la figura de Bruno Bauer, como pone de manifiesto el título completo de la obra: *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*[75].

Bruno Bauer era el líder de los jóvenes hegelianos, y había sido amigo y mentor de Marx tras su llegada a Berlín. Bauer había estudiado directamente con Hegel y con base en su pensamiento desarrolló una filosofía de la autoconciencia, a la cual tradujo la filosofía hegeliana de la historia como autodesarrollo del espíritu en términos de un desarrollo progresivo de la autoconciencia, que se iba realizando históricamente en formas cada vez más elevadas. A partir de esta concepción, Bauer planteó una crítica de la religión en la que negaba el carácter revelado de los evangelios, que consideraba como una obra humana de los autores que los compusieron, los cuales representaban un grado de desarrollo histórico de la autoconciencia que tenía que ser trascendido en el momento histórico presente. Bauer sostenía que era preciso superar la autoconciencia religiosa para abrir el espacio histórico a la razón y convertir el mundo en racional.

Posteriormente, Bauer desarrolló su filosofía de la autoconciencia para elaborar lo que denominó una «crítica pura»[76]. En ella contraponía el espíritu a la masa carente de espíritu, la cual era incapaz de comprender las tareas históricas a las que estaba llamado el presente y constituía un obstáculo para toda forma de transformación social progresiva. Frente a esta masa ignorante se alza una elite intelectual (formada según Bauer por él y sus seguidores del grupo de los jóvenes hegelianos) que encarna el espíritu de la época y que es capaz de comprender lo que reclama la historia y el modo de llevarlo a cabo, por lo que a esa vanguardia espiritual le corresponde dirigir el movimiento histórico, contra la rémora de la masa si es preciso. Marx y Engels consideraban que esa *masa* a la que Bauer miraba despectivamente

constituía precisamente el sujeto social que en la figura del *proletariado* estaba llamado a realizar la revolución y a convertirse en el actor decisivo de la historia. La filosofía de Bruno Bauer, por tanto, debía ser radicalmente criticada.

En esta crítica a Bauer y a los jóvenes hegelianos que compartían sus puntos de vista resume Marx buena parte de la crítica que había realizado a la filosofía hegeliana en los *Manuscritos económico-filosóficos,* fundamentalmente la crítica a las abstracciones que se vuelven autónomas frente a la realidad de la que se derivan, pues constata esta misma forma de proceder en los jóvenes hegelianos[77]. Siguiendo el modo proceder de Hegel, estos ponen a la autoconciencia en lugar del hombre, y esta inversión supone que toda superación tiene lugar solo en el pensamiento, no quedando afectada en absoluto la realidad con esta superación meramente teórica. Por ello considera Marx que es preciso someter a crítica la filosofía hegeliana que les sirve a Bruno Bauer y a sus seguidores como modelo: «Hegel convierte al hombre en *hombre de la autoconciencia,* en lugar de convertir la autoconciencia en *autoconciencia del hombre,* del hombre real, por tanto, del hombre que vive en un mundo real y objetivo que le condiciona. Pone el mundo de *cabeza,* y por eso puede disolver todas las barreras *en la cabeza,* con lo cual naturalmente siguen existiendo *para la mala sensibilidad,* para el hombre *real*»[78].

A partir de aquí se presenta una crítica de la filosofía hegeliana cuyo filo polémico está dirigido nuevamente contra la abstracción especulativa, que vuelve a aparecer en forma teóricamente degradada en los jóvenes hegelianos. Pero a diferencia de los *Manuscritos económico-filosóficos,* en los que además de criticar la filosofía de Hegel se destacaban también sus aspectos positivos, en *La sagrada familia* se incide solo sobre los aspectos negativos de la especulación hegeliana. En el prólogo se opone frontalmente el humanismo real a la filosofía especulativa: «El *humanismo real* no tiene en Alemania ningún enemigo más peligroso que el *espiritualismo* o el *idealismo especulativo*, que pone la *"autoconciencia"* o el *"espíritu"* en el lugar del *hombre real individual*»[79]. Esta reducción idealista que se realiza en la filosofía hegeliana lleva a presentar como figuras de la conciencia las realidades sociales históricamente determinadas, lo que hace de ella un criticismo solo aparente, pues el mundo objetivo permanece inalterado:

> En la «Fenomenología» de Hegel se dejan en pie los fundamentos *materiales, sensibles, objetivos* de las distintas configuraciones enajenadas de la autoconciencia humana, y toda la acción destructiva solo tiene como resultado la *filosofía más conservadora,* porque parece haber superado el *mundo objetivo,* el mundo sensible real tan pronto como lo ha trasformado en una «cosa del pensamiento», en un mera *determinación de la autoconciencia,* y entonces puede disolver a este adversario que ha hecho *etéreo* en el «éter del pensamiento puro»[80].

Las críticas a Hegel que se presentan en *La sagrada familia* son importantes también como indicio del intento de Marx de elaborar una concepción de la historia sobre *bases materialistas,* trayendo a la inmanencia del obrar humano lo que en la filosofía hegeliana se presenta como un principio trascendente. Se trata para Marx de radicar en la actividad de los hombres la dinámica del movimiento histórico, en lugar de concebir esta como el proceso de automanifestación del espíritu, en el que la acción de los hombres constituye meramente un momento de mediación del espíritu consigo mismo en virtud del cual deviene para sí lo que ya es en sí: «La concepción de la historia de Hegel presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto,* que se desarrolla de tal modo que la humanidad es solo una *masa* que lo sostiene consciente o inconscientemente. Por lo tanto, hace que dentro de la historia *empírica,* exotérica, transcurra una historia *especulativa,* esotérica. La historia de la humanidad se trasforma en la historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que está, por tanto, *más allá* del hombre real»[81].

Pero el objeto de la crítica en *La sagrada familia* no es propiamente la filosofía de Hegel. La caracterización de esta que aparece aquí está al servicio del objetivo principal de la crítica de Marx y Engels, que es la filosofía de los jóvenes hegelianos. Consideran que estos no hacen más que repetir los errores de Hegel, pero de una forma insulsa y trivial. En lugar de comprender la autoconciencia como un atributo del hombre, la toman como una entidad sustantiva e imaginan que con ello han fundamentado la autonomía del espíritu. A partir de aquí transforman la historia real, siguiendo a Hegel, en una historia del pensamiento: «La *crítica absoluta* ha aprendido de la *Fenomenología* hegeliana el arte de transformar cadenas *reales, objetivas,* que existen *fuera de mí,* en cadenas *meramente ideales, subjetivas,* que existen solamente *en mí,* y con ello a transformar todas las luchas *externas,* sensibles, en puras luchas del pensamiento»[82]. En cualquier caso, en *La*

sagrada familia se distingue con toda claridad entre el pensamiento de Hegel y la trivialización del mismo por parte de los jóvenes hegelianos: «Se entiende de por sí que mientras la *Fenomenología* de Hegel, a pesar su pecado original especulativo, da en muchos puntos los elementos de una caracterización real de las relaciones humanas, el señor Bruno Bauer y sus consortes ofrecen solo una caricatura vacía de contenido»[83].

Aparte de la crítica radical a los jóvenes hegelianos, que documenta la ruptura definitiva de Marx con este movimiento, en *La sagrada familia* se mantiene básicamente la misma posición teórica que en las obras anteriores. La filosofía de Feuerbach sigue tomándose como modelo para la crítica, y esta se sigue articulando a partir de la contraposición entre las distintas formas de existencia y la esencia conocida por la razón. Sin embargo, en esta obra puede constatarse también que comienza a haber referencias mucho más precisas a la historia material de los hombres que en los textos anteriores de Marx, y junto al discurso sobre la esencia genérica *del* hombre se habla también de los conflictos reales *de los* hombres. Empieza a ponerse de relieve –aunque Marx y Engels solo lo señalen aquí tangencialmente y no lleguen a sacar todavía las consecuencias de ello– que el hombre que Feuerbach concibe «de modo abstracto y aislado» forma parte de una determinada formación social.

Comienzan a aparecer así algunos elementos nuevos que van perfilando su concepción materialista de la sociedad y de la historia tal como va a quedar configurada en *La ideología alemana.* Se apunta, por ejemplo, hacia el anclaje de las *ideas* en las *relaciones materiales,* y se critica la concepción de que las ideas como tales tengan efectividad en el desarrollo histórico de la humanidad. Surgen de este modo los primeros planteamientos de la comprensión de las relaciones materiales como momento a partir del cual explicar los fenómenos culturales:

> Solo se puede explicar la caída de la metafísica del siglo XVII a partir de la teoría materialista del siglo XVIII [en el pensamiento francés] en tanto que se explica este movimiento teórico mismo a partir de la configuración práctica de la vida francesa de aquel entonces. Esta vida estaba dirigida al presente inmediato, al goce mundano y a los intereses mundanos, al mundo *terrenal.* A su praxis antiteológica, antimetafísica y materialista tenían que corresponder teorías antiteológicas, antimetafísicas y materialistas. La metafísica había perdido *en lo práctico* todo crédito[84].

Aunque el punto de vista teórico de Marx sigue siendo en lo fundamental el de sus obras anteriores, con estos nuevos planteamientos comienzan a resquebrajarse las bases del mismo. La esencia conocida por la razón ya no puede oponerse a la existencia, lo ideal a lo real, pues las ideas son expresión de las relaciones materiales realmente existentes en una sociedad determinada. Si la concepción histórica de la esencia humana genérica presente en los *Manuscritos de París* ya suponía un primer paso en el abandono de la filosofía de la esencia feuerbachiana, con este nuevo enfoque se da un segundo paso en la superación de esta posición teórica. Pero Marx no ha sacado aún las consecuencias de ello, como se puede constatar por la positiva valoración de Feuerbach que tiene todavía en este momento. Se le sigue considerando como el único que no se ha limitado a criticar a Hegel de manera externa, sino que «consumó y criticó a *Hegel desde el punto de vista de Hegel,* en tanto que disolvió el espíritu *absoluto* metafísico en el *"hombre real sobre la base de la naturaleza".* Feuerbach consumó la *crítica de la religión,* en cuanto que trazó al mismo tiempo las líneas maestras fundamentales de la *crítica de la especulación hegeliana,* y con ello *de toda metafísica*»[85]. Su pensamiento se considera además como la auténtica versión teórica del comunismo, entendido todavía por Marx en términos humanistas: «Como *Feuerbach* en el ámbito teórico, representa el *socialismo* y *comunismo* inglés y francés en el ámbito *práctico* el *materialismo* que coincide con el *humanismo*»[86].

Esta valoración extremadamente positiva de Feuerbach parece que supusiera un paso atrás en relación con los *Manuscritos de París,* en los que a pesar del reconocimiento a los logros de la filosofía feuerbachiana y de la profusa utilización de sus categorías, se podía constatar también un distanciamiento de él en algunos aspectos fundamentales, algo que aquí no parece ser el caso según estas declaraciones. Da la impresión de que el afán de criticar a Hegel y a los jóvenes hegelianos que domina en *La sagrada familia* hubiera eclipsado la conciencia crítica de Marx respecto al pensamiento de Feuerbach que, al menos de manera incipiente, se presentaba en los *Manuscritos.* Posiblemente eso le lleva en este momento a cerrar filas con Feuerbach y a realizar afirmaciones enfáticas, cuando antes había mostrado ya una clara percepción de los déficits y limitaciones de su filosofía. Pero a pesar de esta autocomprensión de Marx, lo cierto es que en *La sagrada familia* aparecen por primera vez planteamientos sobre la

filosofía hegeliana que luego encontrarán su más amplio desarrollo en *La ideología alemana,* como es el caso de la relación existente entre los *intereses* y las *ideas:* «La "idea" se pone en ridículo siempre que se distingue de los "intereses". Por lo demás, es fácil comprender que todo "interés" que se impone en la historia, cuando entra por primera vez en el escenario del mundo sobrepasa ampliamente en la "idea" o en la "representación" sus límites reales, y se confunde con los intereses *humanos* en general»[87]. Estos nuevos planteamientos no solo suponen un cambio en la consideración de la crítica de Feuerbach a Hegel, sino también en la posición respecto a la propia filosofía feuerbachiana. En *La sagrada familia,* a pesar de la explícita valoración positiva de la concepción de Feuerbach, en realidad comienza a gestarse la separación definitiva de este.

Esta estimación de la antropología feuerbachiana será abandonada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach,* y la crítica que aparece esbozada en estas tesis se desarrollará después en el manuscrito de *La ideología alemana.* Aquí rechazan Marx y Engels la filosofía antropológica de Feuerbach y establecen los elementos fundamentales de la concepción materialista de la historia. Comprenden que «el hombre» de Feuerbach, si bien representa con su dimensión sensible y natural un mayor grado de concreción que las abstracciones de la filosofía especulativa hegeliana, sigue siendo, como esencia genérica perteneciente a la naturaleza, *demasiado abstracto* como para establecer a partir de él un programa concreto de investigación de la sociedad y de la historia que siente las bases para una crítica de las relaciones sociales burguesas. La limitación de la concepción de Feuerbach, que por su misma estructura queda reducida a los límites de la crítica de la religión, le impide pasar de la naturaleza a la sociedad, por lo que se sitúa por detrás del punto de vista histórico y social de Hegel, si bien este aborda la historia y la sociedad desde una posición idealista que exige ser criticada también.

[1] Por ello los manuscritos que Marx elabora como resultado de dicha investigación, que él no tituló y a los que los primeros editores dieron el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos (Ökonomisch-philosophische Manuskripte),* reciben también en la bibliografía los nombres de *Manuscritos de París* o *Manuscritos de 1844.*

[2] Cfr. F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, MEW* 1, pp. 499 y ss.

[3] En el prólogo a la *Contribución* se había referido ya a este escrito de Engels como «su genial esbozo de una crítica de las categorías económicas». K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie,*

MEW 13, p. 10 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1998, p. 6].

[4] En este escrito, así como en los inmediatamente posteriores, Marx utiliza todavía el término alemán usual en esa época para referirse a la disciplina de la economía: *Nationalökonomie.* Solo algunos años más tarde comenzará a utilizar de manera predominante la traducción al alemán del término empleado en los ámbitos de lengua inglesa y francesa: *politische Ökonomie.* Ambos términos se refieren, pues, a lo mismo, y el uso de uno u otro está en función simplemente de los distintos periodos en que es utilizado por Marx. Puesto que en español no ha existido nunca el término «economía nacional» para referirse a esta disciplina, considero inapropiado utilizar esta traducción directa del término alemán, como hacen algunas traducciones de los *Manuscritos económico-filosóficos* y de otros textos marxianos de esta época. Para la variación en el uso de ambos términos a lo largo del desarrollo de la obra de Marx, véase J. Jánoska *et al., Das «Methodenkapitel» von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar,* Basel, Schwabe & Co., 1994, pp. 20 y ss.

[5] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx, op. cit.,* p. 54.

[6] *Ibid.,* p. 55.

[7] En estos momentos Marx no ha llegado todavía a la distinción fundamental en su obra económica de madurez entre «trabajo» *(Arbeit)* y «fuerza de trabajo» *(Arbeitskraft).*

[8] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* pp. 511-512 (106).

[9] *Ibid.,* p. 514 (108).

[10] Cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums, op. cit.,* pp. 28-29 (53-54).

[11] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* pp. 516-517 (112).

[12] *Ibid.,* p. 514 (109).

[13] *Ibid.,* p. 520 (116).

[14] Cfr. *ibid.,* p. 531 (137).

[15] *Ibid.,* p. 572 (188).

[16] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* p. 546 (155).

[17] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.,* p. 138 (247).

[18] *Ibid.,* p. 152 (267).

[19] G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 325.

[20] A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel,* Madrid, Trotta, 2013, p. 98.

[21] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.,* pp. 153-154 (269).

[22] E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 393.

[23] En relación con ello observa Habermas que en tanto que para Marx la «naturaleza circundante se constituye en *naturaleza objetiva para nosotros,* tan solo gracias a la intervención de la naturaleza subjetiva del hombre, mediante los procesos del trabajo social, es por lo que el trabajo representa no solamente una categoría antropológicamente fundamentadora, sino también, y al mismo tiempo, una categoría gnoseológica. El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y *simultáneamente* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia». J. Habermas, *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1982, pp. 51-52.

[24] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* p. 538 (146).

[25] *Ibid.,* p. 539 (147).

[26] J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx,* Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 202.

[27] Carta del 11 de agosto de 1844, *MEW* 27, p. 425.

[28] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* p. 536 (143).

[29] El comunismo ya había sido mencionado en los *Anuarios franco-alemanes,* pero aquí no ocupan

el lugar central que tiene en la argumentación marxiana de los *Manuscritos económico-filosóficos.*

[30] *Ibid.,* p. 537 (144).

[31] K. Marx, *Auszüge aus Mills «Élements d'économie politique», MEW* 40, p. 451. Estos extractos sobre la obra de James Mill fueron realizados en la misma época que los *Manuscritos económico-filosóficos,* y en ellos están contenidos ciertos planteamientos relevantes que complementan la concepción de Marx en estos escritos.

[32] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, op. cit.,* p. 475 (57).

[33] *Ibid.,* p. 510 (104).

[34] *Ibid.*

[35] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 106.

[36] K. Marx, *Auszüge aus Mills «Élements d'économie politique», op. cit.,* p. 451.

[37] *Ibid.*

[38] W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, op. cit.,* p. 220.

[39] Según esta concepción hegeliana, como indica Marcuse, «la historia es al mismo tiempo alienación e interiorización del Espíritu, un abandono autoalienante de lo que propiamente es, abandono en el cual presenta y produce, precisamente, su más propia capacidad y libertad». H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Barcelona, Martínez Roca, 1976, pp. 302-303.

[40] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke* 12, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 32 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Alianza, 2004, p. 68].

[41] *Ibid.*

[42] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* p. 574 (189-190).

[43] *Ibid.,* p. 570 (185).

[44] *Ibid.,* p. 583 (201).

[45] *Ibid.,* p. 573 (188).

[46] *Ibid.,* pp. 576-577 (193).

[47] *Ibid.,* p. 577 (193).

[48] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.,* p. 23 (71).

[49] Adorno subraya que lo que está efectivamente a la base de la filosofía hegeliana es la trasposición en términos idealistas del proceso de trabajo social a la actividad del concepto: «El concepto idealista de espíritu explota la transición al trabajo social: la actividad que absorbe a los actores singulares puede fácilmente transfigurarla, prescindiendo de estos, en el en sí». T. W. Adorno, *Dialéctica negativa, op. cit.,* p. 188.

[50] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* p. 552 (163).

[51] J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social,* Madrid, Tecnos, 1987, p. 415.

[52] N. Bobbio, «La dialéctica en Marx», en VVAA, *La evolución de la dialéctica,* Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 266.

[53] A este respecto señala Löwith que «la autoconciencia de Hegel se adula con la ilusión de ser ante sí en el ser-otro mediante un saber activo, porque desconoce en absoluto una exterioridad real, y solo sabe de una revocable alienación de sí». K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, op. cit.,* pp. 362-363.

[54] M. dal Pra, *La dialéctica en Marx: de los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política»,* Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 192.

[55] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* p. 546 (156).

[56] *Ibid.,* p. 571 (185).

[57] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, op. cit.,* p. 393 (299).

[58] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* pp. 585-586 (204).

[59] E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, op. cit.,* p. 406. Bloch subraya a continuación que ha sido Hegel quien ha puesto las bases para esta comprensión de Marx de la «relación recíproca activo-dialéctica entre sujeto y objeto, entre el hombre y la naturaleza».

[60] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* p. 584 (201).

[61] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 113.

[62] Respecto a las limitaciones que presenta Feuerbach en su comprensión de la filosofía hegeliana indica Zelený: «No hay duda de que en la crítica de la filosofía especulativa hegeliana Feuerbach ha llegado a precisiones fundamentales. Pero a pesar de eso la *Fenomenología* sigue siendo para su crítica una obra enigmática e incomprensible en su conjunto. Todo lo que Feuerbach es capaz de decir sobre la *Fenomenología* hegeliana está dicho en su comentario al primer capítulo, a propósito de la certeza sensible». J Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 201. Para esta crítica de Feuerbach, véase *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Gesammelte Werke* 9, Berlín, Akademie-Verlag, 1970, pp. 42 y ss. [ed. cast.: *Aportes para la crítica de Hegel,* Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pp. 43 y ss.].

[63] Esto ha sido designado por Bloch como la «mitología hegeliana de los conceptos», que tiene su causa en que el sujeto en la filosofía hegeliana «no es el sujeto real de la historia, sujeto bastante menos espiritual que el hegeliano, no es el hombre trabajador como fuerza productiva, en técnica alianza con las fuerzas productivas de la naturaleza». E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, op. cit.,* p. 130.

[64] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* p. 572 (187).

[65] *Ibid.,* p. 574 (190).

[66] En la figura del saber absoluto Hegel sostiene efectivamente que el «movimiento que hace brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu realiza como *historia real*». G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.,* p. 586 (913).

[67] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* p. 573 (189).

[68] *Ibid.,* p. 577 (194).

[69] La crítica de Adorno al pensamiento de Hegel incide precisamente sobre este punto: «La doctrina, inherente al idealismo, de la identidad de sujeto y objeto […] por su pura forma termina siempre en la primacía del sujeto», de lo que concluye que «en la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se esconde algo de la voluntad del sujeto de saltar por encima de su propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto». T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel, op. cit.,* pp. 236 y 238.

[70] Hegel afirma en este sentido en la *Enciclopedia* que «el artífice de este trabajo de milenios es el espíritu viviente único, cuya naturaleza pensante es llevar a su conciencia *lo que es*». G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, op. cit.,* p. 58 (116).

[71] K. Marx, *Ökonomisch-philosopische Manuskripte, op. cit.,* p. 585 (203).

[72] *Ibid.*

[73] *Ibid.,* p. 571 (186-187).

[74] *Ibid.,* p. 577 (194).

[75] La segunda parte del título fue la que Marx y Engels decidieron originalmente para el libro, el título *La sagrada familia* fue sugerencia del editor como referencia irónica a los hermanos Bruno y Edgar Bauer y a sus seguidores del círculo de los «libres» berlineses, que pretendían realizar una renovación crítica del cristianismo. De ahí el título sugerido por el editor, que fue aceptado por Marx y Engels junto con el título anterior. El texto fue redactado a finales de 1844, y salió publicado en 1845.

[76] A esta «crítica pura» alude la caracterización sarcástica que hace Marx de la filosofía de Bruno Bauer como «crítica crítica» *(kritische Kritik).*

[77] Hay que tener en cuenta que la mayor parte del libro, cuatro quintas partes aproximadamente, corresponden a Marx. Esta crítica a los jóvenes hegelianos fue proyectada por él y Engels durante su

encuentro en París como un escrito breve, que estaba pensado más bien como un panfleto que como un libro. Cuando se encontraron meses después y Engels entregó su parte, comprobó que Marx había convertido la suya en un manuscrito de cientos de páginas. Parece que Engels rechazó en un primer momento figurar como coautor del libro, pero accedió finalmente ante la voluntad de Marx de firmarlo conjuntamente, a pesar de que insiste en que él no ha escrito «casi nada de ello». Cfr. carta de Engels a Marx del 7 de marzo de 1845, *MEW* 27, p. 22.

[78] K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie, MEW* 2, p. 204 [ed. cast.: *La sagrada familia,* Madrid, Akal, 2013, p. 235].

[79] *Ibid.,* p. 7 (17).

[80] *Ibid.,* p. 203 (235). En relación con ello se afirma más adelante: «Hay un mundo en el que se distinguen la *autoconciencia* y el *ser,* un mundo que permanece si me limito a superar su existencia en el pensamiento, su existencia como categoría, como punto de vista, esto es, si solo modificio mi propia conciencia subjetiva sin transformar la realidad objetiva de un modo realmente objetivo». *Ibid.,* p. 204 (236).

[81] *Ibid.,* p. 90 (111).

[82] *Ibid.,* p. 87 (108).

[83] *Ibid.,* p. 205 (236).

[84] *Ibid.,* p. 134 (160).

[85] *Ibid.,* p. 147 (175). En este sentido, puede verse en muchas de las críticas a Hegel que se presentan en *La sagrada familia* que estas se encuentran claramente modeladas según el paradigma feuerbachiano que determina la filosofía hegeliana como la trasposición en términos especulativos de la doctrina religiosa del cristianismo, como cuando Marx afirma, por ejemplo, que la concepción de la historia de Hegel «no es otra cosa que la expresión especulativa del dogma cristiano-germánico de la oposición del *espíritu* y la *materia,* de *Dios* y el *mundo*». *Ibid.,* p. 89 (111).

[86] *Ibid.,* p. 132 (158).

[87] *Ibid.,* p. 85 (106).

III. LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN LA FORMACIÓN DE LA TEORÍA DE MARX

Antes de abordar la concepción que se presenta en *La ideología alemana* es preciso ocuparse siquiera brevemente de uno de los temas más debatidos en la bibliografía sobre Marx, el problema de las continuidades y rupturas en el desarrollo de su teoría. La determinación precisa de la estructura teórica sobre la que se plantea la argumentación de Marx en los distintos periodos de su evolución intelectual no es algo que afecte solamente a la comprensión del proceso de formación de su teoría, sino que tiene consecuencias decisivas para la interpretación de su obra de madurez. El hecho de establecer una continuidad entre los primeros escritos de Marx y su obra de crítica de la economía política deja abierto el camino para proyectar sobre esta obra los planteamientos de aquellos escritos, en los que se presenta una concepción antropológica basada en la de Feuerbach y completada en ciertos aspectos fundamentales con elementos de la filosofía de Hegel.

Uno de los mayores representantes de la tesis de la continuidad ha sido Marcuse, que sostiene que Marx simplemente «abandona la terminología filosófica tan pronto ha elaborado su propia teoría», pero que el «carácter crítico y trascendental de las categorías económicas, expresado hasta entonces por conceptos filosóficos, es demostrado más tarde, en *El capital,* mediante las categorías económicas en sí mismas»[1]. También Hyppolite, cuya posición puede considerarse representativa del marxismo existencialista francés, afirma que «Marx no se puede comprender más que a partir de estos trabajos filosóficos. Una lectura de *El capital* sin la lectura anterior de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y del escrito *Economía y filosofía* […] nos parece que conduce inevitablemente a la confusión»[2]. Esta idea se ha integrado en el repertorio estándar de un buen número de interpretaciones sincréticas que se presentan como una «introducción» al pensamiento de Marx, como es el caso de Kołakowski: este autor considera que Marx, en su

obra económica de madurez, «no ha abandonado sus ideas antropológicas de los años cuarenta, sino que intenta ahora traducirlas en términos económicos»[3].

Pero este modo de interpretar el pensamiento de Marx no se limita únicamente a los autores que afirman la existencia de una continuidad básica a lo largo de toda su evolución teórica, sino que es compartida también por aquellos autores que considerando que existe efectivamente un corte teórico en la obra de Marx, sostienen que hay que ubicarlo en 1844, momento en que tiene lugar la elaboración de los *Manuscritos económico-filosóficos.* La razón que se da para ello es que Marx, en este escrito, aborda por primera vez el estudio de la economía política, lo que se considera que marca el giro definitivo en el desarrollo de su pensamiento. Este cambio de objeto teórico, a cuya investigación dedicará Marx posteriormente toda su obra de madurez, ha dado lugar a que estos intérpretes sitúen en este escrito el cambio fundamental en la posición teórica de Marx, lo que les permite llevar a cabo una lectura de los textos de crítica de la economía política a partir de los planteamientos contenidos en estos escritos de juventud.

Schmied-Kowarzik, cuya producción teórica constituye uno de los intentos más completos y sistemáticos de interpretar el conjunto de la obra de Marx a partir de los *Manuscritos de París,* afirma en este sentido: «El cambio radical se efectúa en el primer semestre de 1844», momento en el que Marx lleva a cabo «su propia recepción de los escritos de la economía política […] que se presenta en los denominados *Manuscritos económico-filosóficos* del verano de 1844»[4]. Según este planteamiento, este autor interpreta la obra posterior de Marx en términos de la «dialéctica de la praxis social» que se presenta esbozada en este escrito: «Se trata sobre todo de demostrar que el proyecto global de la *crítica de la economía política,* incluyendo *El capital,* puede ser comprendido a partir de la dialéctica de la praxis social»[5]. También Colletti, que junto con Della Volpe es el autor más influyente del marxismo italiano en lo que se refiere a cuestiones metodológicas, sostiene que «el materialismo histórico y la misma "lógica" de *El capital* tienen sus raíces […] en el contenido que Marx ha descubierto y elaborado por primera vez en los *Manuscritos económico-filosóficos*»[6].

Ahora bien, aunque en este escrito Marx se ocupa por primera vez de una nueva disciplina, lo que hay que analizar para constatar la existencia de una transformación fundamental de su posición teórica es el *marco conceptual*

desde el que aborda este nuevo objeto de investigación. Pues si dicho marco es el mismo operaba en escritos anteriores, no resulta pertinente establecer aquí ningún tipo de discontinuidad en su pensamiento; la delimitación no se sitúa al nivel del desarrollo interno del discurso teórico de Marx, sino que se basa en una consideración externa. Para determinar un cambio de posición teórica no basta simplemente con constatar un cambio en el objeto de investigación, sino que hay que examinar si el marco teórico dentro del que se aborda el nuevo objeto sigue siendo el mismo o se ha transformado también a su vez. Y el estudio de los *Manuscritos económico-filosóficos* pone de manifiesto que aunque Marx se ocupa aquí ciertamente de un nuevo objeto teórico, lo hace dentro del mismo marco conceptual que en sus escritos precedentes. Son los conceptos fundamentales de la antropología de Feuerbach los que siguen cimentando la concepción teórica de Marx en su primera confrontación con la economía política, los cuales son utilizados ahora para investigar las relaciones económicas de la sociedad burguesa.

La otra fecha que ha sido señalada por diversos intérpretes para establecer un corte teórico en la obra de Marx ha sido 1845, momento en que comienza la elaboración del manuscrito de *La ideología alemana.* Esto ha sido defendido con la mayor radicalidad por Althusser, quien toma de Bachelard el concepto de «ruptura epistemológica» para plantear en toda su dimensión el cambio de posición teórica que tiene lugar en la evolución intelectual de Marx: «Una *"ruptura epistemológica"* sin equívocos interviene sin duda en la obra de Marx, en el punto en que Marx la sitúa, en la obra no publicada durante su vida, que constituye la crítica de su antigua conciencia filosófica (ideológica): *La ideología alemana*»[7]. Desde una perspectiva teórica distinta, Zelený considera asimismo que «*La ideología alemana* representa una nueva etapa» en el pensamiento de Marx, en la que «cambia la concepción del *método crítico* y se abandonan los restos de elementos de la concepción teológico-escatológica del comunismo, de la historia, del ser humano y de la realidad»[8]. También Heinrich sostiene que es en *La ideología alemana* donde se produce el cambio de posición teórica de Marx, afirmando que se puede constatar «en 1845 un corte decisivo: la crítica de las concepciones defendidas hasta ese momento y el comienzo de la elaboración de un nuevo planteamiento teórico»[9].

En *La ideología alemana,* Marx desarrolla junto a Engels una crítica radical a la filosofía de los jóvenes hegelianos, que se distingue de manera

fundamental de las realizadas con anterioridad. Las posiciones teóricas de los jóvenes hegelianos ya habían sido objeto de una crítica pormenorizada en *La sagrada familia,* pero no así el fundamento de las mismas, que Marx todavía compartía en ese momento en ciertos aspectos fundamentales. En *La ideología alemana,* en cambio, la crítica no está dirigida simplemente a determinados planteamientos de la filosofía de los jóvenes hegelianos, sino que lo que se critica es la concepción teórica que está a la base de los mismos. Aquí se separa Marx por primera vez de Feuerbach y somete a crítica algunos de los conceptos fundamentales sobre los que se había basado su propia concepción antropológica hasta ese momento. Concretamente Marx rechaza el concepto de «esencia humana», a partir del cual se había articulado su argumentación en los escritos anteriores.

Muchos autores consideran, sin embargo, que ciertos conceptos fundamentales de los *Manuscritos económico-filosóficos,* y especialmente el concepto de «enajenación», siguen desempeñando un papel central en la obra posterior de Marx. Esto ha sido defendido con especial insistencia por los autores de la denominada Escuela de Budapest, discípulos de Lukács, que sostienen que dicho concepto es también un elemento esencial del resto de la obra marxiana. Mészáros, uno de los más destacados representantes de dicha escuela, afirma que

> es inimaginable concebir la visión de Marx sin el concepto fundamental de enajenación. Pero una vez que se le concibe en sus líneas más amplias –en los *Manuscritos de 1844*–, es posible que el término general «retroceda» en la *presentación* […]. Así, el retroceso del término general en el curso de la elaboración concreta de la compleja problemática de la enajenación no debe confundirse con el abandono del concepto mismo[10].

Ahora bien, aunque la palabra enajenación u otras de su mismo campo semántico aparezcan en ocasiones en la obra posterior de Marx, resulta difícil entender cómo es posible que habiendo renunciado Marx al concepto de esencia humana, pueda tener todavía algún sentido considerar que el hombre está enajenado de dicha esencia. Más bien que señalar la simple aparición de tales términos en distintos lugares de la obra marxiana, lo que habría que hacer es determinar la *función teórica* que tienen en aquellos contextos en los que se presentan. Y entonces se pone de manifiesto que cuando aparecen ocasionalmente en su obra de madurez, se trata de afirmaciones de carácter

muy general, sin un verdadero papel en la estructura de la argumentación. En las obras posteriores a los *Manuscritos económico-filosóficos,* el concepto de enajenación ha dejado de tener una función teórica.

Este tipo de interpretaciones parten en general de la esencial continuidad del pensamiento de Marx, o bien de que es en los *Manuscritos económico-filosóficos,* o incluso en escritos anteriores, donde se opera el cambio fundamental. Así, por ejemplo, Márkus expresa «la convicción de que la concepción filosófica del hombre y de la historia, desarrollada por Marx en aquella obra temprana [los *Manuscritos económico-filosóficos*], se encuentra también en las obras posteriores e incluso en las más tardías»[11]. Y ciertamente dicha «convicción» se deriva del modo en que este autor considera la evolución teórica de Marx: sostiene que hay que «subrayar la continuidad entre las obras tempranas (en todo caso, las posteriores a 1843, fecha de la ruptura definitiva con el idealismo filosófico) y las obras posteriores»[12]. Para tratar de encontrar una continuidad en la obra de Marx al concepto de enajenación, Márkus establece una distinción entre distintos tipos de concepción de la misma. Considera que Marx simplemente ha tratado «la problemática de la alienación […] según varios aspectos en sus distintas obras: en sus obras tempranas (ante todo en los *Manuscritos económico-filosóficos*) la ha estudiado desde el punto de vista del individuo; más tarde (principalmente en *La ideología alemana* y en los posteriores *Grundrisse*) desde el punto de vista de la sociedad»[13]. Ernest Mandel recurre a un expediente similar en su interpretación, distinguiendo entre una «concepción antropológica» de la enajenación en los primeros escritos y una «concepción histórica» en los escritos posteriores[14].

Pero en este tipo de interpretaciones no se tiene en cuenta que en estos escritos posteriores se trata solo de afirmaciones de carácter muy difuso, sin dar lugar en ningún caso a una *teoría coherente.* Aquí se pone de manifiesto la importancia de diagnosticar rigurosamente la estructura teórica sobre la que se desarrolla la argumentación de Marx en sus distintos textos, para establecer la base desde la que poder confrontarse con aquellas interpretaciones que, partiendo de la existencia de una continuidad esencial en el pensamiento marxiano, fuerzan la interpretación de las obras posteriores para encontrarles a determinados conceptos una coherencia teórica que, de hecho, no existe. En este sentido es preciso tener en cuenta que el concepto de enajenación y otros conceptos fundamentales relacionados con él que

operan en los primeros escritos de Marx forman parte de una concepción que está enmarcada dentro de las coordenadas de la filosofía de Feuerbach, y que es esa *concepción global,* y no solo determinados conceptos integrantes de la misma, lo que es abandonado por Marx en 1845. Ha sido también Althusser quien ha situado con más claridad la base del cambio de posición teórica de Marx en el abandono de la filosofía feuerbachiana:

> Se puede ver hasta qué punto las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach. No solamente la terminología marxista de los años 42-44 es feuerbachiana (enajenación, hombre genérico, hombre total, «inversión» del sujeto en predicado, etc.) sino, lo que es sin duda más importante: el fondo de la *problemática filosófica* es feuerbachiano. […] Marx no «liquidó», para utilizar su expresión, verdaderamente esta problemática sino en 1845. *La ideología alemana* es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía y la influencia de Feuerbach[15].

En efecto, lo que ha hecho Marx en las obras anteriores a *La ideología alemana* ha sido aplicar los conceptos de la filosofía de Feuerbach a la crítica de la política y de las relaciones sociales de los hombres. En los *Manuscritos económico-filosóficos,* donde Marx se dedica por primera vez al estudio de la economía política, son asimismo estos conceptos los que le suministran la base para llevar a cabo la crítica. Por otra parte, en estos escritos se presenta incoativamente una cierta comprensión de la dialéctica que muchos intérpretes no solo han convertido en una concepción cerrada y completa, sino que además han proyectado en las obras posteriores[16]. En los *Manuscritos económico-filosóficos,* como se ha mostrado en el capítulo anterior, Marx considera la historia como la realización de la esencia humana, una concepción que tiene todavía un marcado carácter especulativo. En estos escritos Marx se ha esforzado por superar la concepción ahistórica de Feuerbach, y para ello ha recurrido a determinados planteamientos fundamentales de la filosofía de Hegel. Se puede constatar en estos escritos la pretensión de Marx de aplicar a la historia la dialéctica hegeliana, tomando como base para ello el concepto hegeliano de trabajo tal como aparece expuesto en la *Fenomenología del espíritu* y desarrollando a partir de aquí una concepción de la historia como el proceso de autogeneración del hombre a través de su propio trabajo.

Esta concepción antropológica de la historia, todavía especulativa, será

superada en la concepción materialista de la historia que Marx desarrolla junto a Engels en *La ideología alemana,* en la cual el concepto de «esencia humana» deja de desempeñar un papel teórico en la argumentación, y es sustituido por la investigación de las *relaciones sociales* que establecen los hombres en su proceso material de vida. Marx abandonará el idealismo latente en sus primeros escritos y fundará su concepción de la realidad social y de la conciencia en términos definitivamente *materialistas.* La crítica en esta obra tiene como blanco fundamental las ilusiones idealistas de los jóvenes hegelianos, que pretenden transformar las relaciones sociales simplemente transformando la expresión de dichas relaciones en la conciencia de los hombres. En este momento Marx comprende claramente que la conciencia es una forma determinada de la realidad social que constituye la base de la misma, y que es necesario transformar en primer lugar las relaciones sociales de los hombres para poder transformar la conciencia, que no es otra cosa que la expresión espiritual de dicha realidad social. Con este cambio de planteamiento ya no tiene cabida la concepción antropológica de la historia que se presentaba en las anteriores obras de Marx.

A este cambio fundamental que supone el abandono de la filosofía antropológica feuerbachiana alude Marx retrospectivamente en las declaraciones autobiográficas del prólogo a la *Contribución.* Aquí afirma refiriéndose a su trabajo en común con Engels en el manuscrito de *La ideología alemana* que «en la primavera de 1845 […] decidimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestro punto de vista frente al de la filosofía alemana, de hecho, romper con nuestra anterior conciencia filosófica. El propósito se realizó en forma de una crítica a la filosofía poshegeliana»[17]. En *La ideología alemana,* en cambio, aparece también una autovaloración por parte de Marx de su evolución teórica en la que parece subrayarse más bien la continuidad con sus planteamientos anteriores:

> Cuando Feuerbach mostró el mundo religioso como la ilusión del mundo terrenal, que ya solo se presenta como *frase,* se produjo por sí misma para la teoría alemana la pregunta que él no había respondido: ¿Cómo sucede que los hombres «se meten esas ilusiones en la cabeza»? […] Este proceso se indicó ya en los «Anuarios franco-alemanes», en la «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» y en «La cuestión judía». Puesto que eso se hizo entonces en la fraseología filosófica, las

expresiones filosóficas tradicionales que se utilizaron como «esencia humana», «género», etc., dieron a los teóricos alemanes el motivo deseado para malinterpretar el verdadero desarrollo y para creer que aquí se trataba otra vez solo de darle una nueva vuelta a sus raídas levitas teóricas[18].

La interpretación que hemos venido desarrollando de la evolución teórica de Marx permite conjugar ambas afirmaciones. Hemos ido mostrando cómo en las distintas obras de juventud se iban presentando en estado germinal los elementos cuyo desarrollo va a conducir a la concepción materialista de la sociedad y de la historia contenida en *La ideología alemana.* Cuando el desarrollo de estos elementos alcanza un determinado nivel, se constata que resulta incompatible con el marco teórico en el que se habían venido presentando, y se procede al abandono del mismo. Esta discontinuidad está marcada por el rechazo definitivo de la concepción antropológica de Feuerbach. Aquí es donde tendría sentido la afirmación de Marx de «romper con nuestra anterior conciencia filosófica». Pero esta afirmación no significa que se nieguen todos los planteamientos alcanzados en las distintas etapas de la evolución teórica de Marx anteriores a *La ideología alemana,* sino que es en esta obra donde cristalizan los elementos que se van gestando en el desarrollo anterior, que es aquí donde se consuman toda una serie de fases de transición y se rompe definitivamente con todo planteamiento «ideológico». Por lo tanto, ambas afirmaciones no son excluyentes, sino que se complementan la una a la otra.

Lo que resulta fundamental retener es que la nueva concepción de la historia que sostienen Marx y Engels en *La ideología alemana* lleva consigo el abandono de la antropología feuerbachiana, lo que implica el rechazo de la concepción antropológica que había constituido la base de los planteamientos de Marx en los escritos anteriores. Este cambio de posición da lugar a una nueva crítica a la filosofía de Hegel y a la de los jóvenes hegelianos, con la cual queda definitivamente suprimido todo resto de idealismo que arrastraba aún su pensamiento. Las formas de conciencia se entienden ahora como expresión de las relaciones materiales que establecen los hombres en su proceso de vida, por lo que la investigación se va a dirigir a las condiciones materiales que están a la base de las relaciones sociales de los hombres, que serán las que permitan explicar las formas de conciencia correspondientes a las distintas sociedades históricas.

Si bien algunos elementos de esta nueva concepción teórica de Marx habían comenzado a gestarse ya en sus escritos precedentes, lo cual permite a ciertos intérpretes encontrar una continuidad entre estos y *La ideología alemana,* el desarrollo de dichos planteamientos tiene lugar ahora en un marco conceptual distinto, lo cual implica un cambio fundamental de significado. Ahora Marx ha abandonado por completo la filosofía de la esencia que había profesado hasta ese momento, y considera que el concepto de esencia humana no es más que un concepto abstracto que impide la investigación científica de la realidad social. Lo que subyace a este concepto son las relaciones que los hombres establecen entre sí en el desarrollo de su proceso material de vida, por lo que este es el punto del que debe partir la investigación, y no de conceptos abstractos como «esencia del hombre» y «enajenación». A partir de ellos solo se puede exponer una concepción suprahistórica que no permite explicar las relaciones materiales de una sociedad históricamente determinada. Con ello se pone de manifiesto que las interpretaciones que consideran que existe una fundamental continuidad en el pensamiento de Marx no tienen suficientemente en cuenta el cambio de posición teórica que se opera en este momento. Marx no solo ha abandonado determinados conceptos de su anterior concepción, sino los *conceptos fundamentales* de la misma.

Ahora bien, la nueva concepción de Marx no surge ya completamente acabada en este momento, sino que se establecen en ella determinados planteamientos que se irán desarrollando y concretando progresivamente en sus obras posteriores. Por otro lado, como hemos señalado, el abandono del marco antropológico no significa que Marx rechace todos los planteamientos fundamentales alcanzados previamente. De hecho, la nueva concepción teórica resulta del desarrollo de determinadas ideas anteriores, de las que va a comenzar a sacar ahora sus consecuencias, las cuales se le presentan como incompatibles con la filosofía antropológica de la esencia y de la enajenación que había servido de base a tales planteamientos. Lo que ha cambiado es el marco teórico en el que se desarrolla el pensamiento de Marx, por lo que los planteamientos que presenten una continuidad con los anteriores tienen que ser considerados ahora en el *nuevo contexto teórico* que se constituye a partir del cambio operado en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana.*

Este nuevo contexto teórico se encuentra determinado por el decidido rechazo de toda concepción especulativa de la historia, lo que lleva a Marx a

incidir en la importancia de la *investigación empírica* para comprender las relaciones materiales que estructuran las diversas formaciones sociales. Esta posición empirista que se presenta en *La ideología alemana* conlleva el abandono de la concepción dialéctica de la historia que Marx trató de integrar en su anterior comprensión antropológica de la realidad social. Ahora no tiene ninguna pretensión de recuperar los aspectos positivos de la dialéctica hegeliana, sino que se limita a criticar su carácter especulativo. Solo ve en la filosofía hegeliana la abstracción de las relaciones reales, a lo que contrapone la observación de las condiciones materiales de vida a partir de las que se configuran las relaciones de la sociedad histórica correspondiente. En esta fase de su evolución teórica, considera que la única función que han de tener los conceptos abstractos es la de posibilitar la ordenación del material empírico.

Cuando Marx comience la elaboración de su obra de crítica de la economía política a partir de 1857, comprenderá que las abstracciones no solo tienen la función de ordenar el material obtenido de la observación de las relaciones sociales, sino que tienen una determinada función teórica en la *construcción de la exposición* de dichas relaciones. Se produce así un cambio en su comprensión de la función de las abstracciones en el proceso de conocimiento, lo que dará lugar al abandono de la posición empirista que se presenta en *La ideología alemana* y en los textos posteriores a ella. Resulta fundamental hacerse cargo de este cambio de posición que se presenta en la ulterior evolución teórica de Marx y de las implicaciones decisivas que ello tiene, algo que con frecuencia no es tenido en cuenta por las interpretaciones que ponen el énfasis en la ruptura epistemológica que tiene lugar en 1845. En este momento, Marx rompe ciertamente con su anterior concepción antropológica, y con ello quedan suprimidos los restos de idealismo que se encontraban adheridos a esa concepción. Pero la radical separación de toda forma de idealismo que aquí tiene lugar se realiza al precio de asumir una posición empirista que limita fuertemente la comprensión del modo en que opera la deducción conceptual e impide la construcción de un verdadero sistema teórico. De modo que cuando Marx se confronte posteriormente con la necesidad de realizar una exposición sistemática de las categorías económicas del modo de producción capitalita, se verá obligado a abandonar la posición empirista asumida anteriormente. En lugar de intentar determinar rupturas decisivas en la formación de la teoría de Marx y tratar de establecer

una posición teórica definida a partir de la cual comprender el resto de su obra, como es usual en muchas interpretaciones, es preciso más bien hacerse cargo del *proceso continuo de transformación* que tiene lugar en su evolución teórica y del modo en que se van integrando en las sucesivas fases de su pensamiento los conceptos y planteamientos elaborados con anterioridad.

LA SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA DE FEUERBACH

En *La ideología alemana,* Marx y Engels emprenden una nueva crítica de los jóvenes hegelianos, tras la realizada con anterioridad en *La sagrada familia.* Vuelven a criticar a Bruno Bauer y desarrollan además una extensa y pormenorizada crítica al libro de Stirner *El único y su propiedad,* que había sido publicado a finales de 1844. Pero lo más relevante de *La ideología alemana* en relación con los anteriores escritos de Marx es que en esta obra se critica por primera vez la filosofía de Feuerbach. Y puesto que los anteriores planteamientos de Marx estaban basados en gran parte en la antropología feuerbachiana, esta crítica supone que también está criticando de manera implícita su posición teórica anterior. Algunos de los planteamientos desarrollados en *La ideología alemana* se encontraban ya esbozados en las *Tesis sobre Feuerbach,* escritas por Marx a comienzos de 1845. Estos dos escritos constituyen, por tanto, el punto de ruptura con Feuerbach y, con ello, el *abandono de la concepción antropológica* que Marx había mantenido hasta ese momento. La separación definitiva de Feuerbach viene determinada por la comprensión de que su concepción del hombre es abstracta y que ignora las fuerzas materiales que operan en el desarrollo histórico. Aunque su crítica esté dirigida constantemente contra la abstracción de la filosofía especulativa, su mismo pensamiento es abstracto en determinados aspectos fundamentales. Marx constata ahora el fracaso de la empresa teórica de Feuerbach y comprende definitivamente que a partir de reivindicaciones de la sensibilidad y de la materialidad no es posible salir de Hegel[19].

Mientras que en los *Manuscritos de París,* a pesar de que Marx echaba de menos en Feuerbach una estructura dialéctica que encontraba en la filosofía hegeliana, consideraba que era de la posición feuerbachiana de donde había que partir para comprender las relaciones sociales de los hombres, ahora

entiende que Feuerbach continúa dentro del marco especulativo de la filosofía hegeliana, a pesar de sus intentos por librarse de él. Considera que Feuerbach permanece en el terreno de la abstracción a pesar de sus persistentes referencias al mundo sensible, y que con su concepción esencialista del hombre lo único que hace es fijar en una abstracción las diversas condiciones en las que los hombres se van transformando a lo largo de la evolución histórica. Marx critica que Feuerbach hable de «el hombre», en lugar de «los hombres históricos reales», y señala que «no concibe a los hombres dentro de su conexión social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, por lo que no llega nunca hasta los hombres realmente existentes y activos, sino que se queda detenido en la abstracción "el hombre"»[20]. Así pues, el nuevo planteamiento de Marx lleva consigo el abandono del concepto de «hombre», a partir del cual se había constituido su posición antropológica en los escritos anteriores. Esta comprensión empujará a Marx a desarrollar una nueva concepción teórica que partirá de otros supuestos distintos de los que había partido hasta entonces[21].

El impulso fundamental para el abandono de la concepción feuerbachiana lo dio la publicación de la obra de Stirner *El único y su propiedad.* Aquí realizaba Stirner una crítica de la filosofía de los jóvenes hegelianos en la que incluía también a Feuerbach como objeto de su crítica. Marx y Engels consideraron acertada en lo esencial esta crítica de Stirner, lo cual les llevó a replantearse su posición frente a la filosofía feuerbachiana. Pero rechazaron por completo los planteamientos expuestos en *El único y su propiedad.* Stirner debía asimismo ser criticado para marcar la distancia que le separaba de ellos. En la siguiente carta de Engels a Marx se encuentran resumidos los principales motivos que les indujeron al cambio de posición teórica que iba a concretarse poco después en *La ideología alemana:*

> El «hombre» de Feuerbach está derivado de Dios, Feuerbach ha llegado de Dios al «hombre», por lo que «el hombre» está todavía coronado con el halo teológico de la abstracción. El camino verdadero para llegar al hombre es el inverso. Tenemos que partir del yo, del individuo corpóreo, empírico, y no, como Stirner, para quedarnos atascados en él, sino para elevarnos hasta «el hombre» a partir de ahí. «El hombre» es siempre una figura espectral mientras no tiene su base en el hombre empírico. En una palabra, tenemos que partir del empirismo y del materialismo, si es que nuestros pensamientos y nuestro «hombre» han de ser algo verdadero; tenemos que derivar lo universal de lo singular, no de sí o del aire, a lo Hegel[22].

En estas declaraciones de Engels se pone claramente de manifiesto que la obra de Stirner constituyó el impulso definitivo para abandonar el punto de vista teórico que habían mantenido hasta ese momento. El elemento fundamental de la crítica de Stirner a los jóvenes hegelianos, dirigido también contra Feuerbach, era que a pesar de su posición crítica frente a la religión, su pensamiento era básicamente de carácter teológico. Esto se debía a que su pensamiento carecía de concreción, a que se movían exclusivamente en el ámbito de la pura abstracción, de lo cual Stirner derivaba la dimensión esencialmente teológica de su pensamiento. Plantea frente a ello la renuncia al pensamiento abstracto, lo que entiende como una renuncia a todo pensamiento conceptual. Todos los conceptos son para Stirner elementos de sometimiento del hombre a instancias de raíz teológica, y establece el recurso al yo indeterminado, al «único», como medio para librarse de las abstracciones bajo las que sucumbe el hombre. Stirner impugna la pretensión feuerbachiana de haber escapado del dominio del pensamiento abstracto a pesar de su crítica del mismo. Los conceptos centrales del pensamiento de Feuerbach le parecen a Stirner tan abstractos como las abstracciones teológicas y hegelianas que Feuerbach pretende criticar con ellos. Comparte la crítica de Feuerbach a Hegel de que la filosofía de este no es otra cosa en última instancia que teología racionalizada, pero considera que el pensamiento de Feuerbach es también fundamentalmente teológico, pues su concepto de la esencia humana está derivado de Dios. Stirner critica también los planteamientos de Marx sobre la emancipación humana que este había defendido en los artículos de los *Anuarios franco-alemanes* y considera que en lo esencial no son distintos de los de Feuerbach.

La crítica a Stirner contenida en *La ideología alemana* se basa en la demostración de que todo el pensamiento de este depende en última instancia de la filosofía hegeliana, que «toda su reflexión histórica» está planteada «basándose en Hegel»[23], y que aunque Stirner se jacta de que él es quien realmente ha superado a Hegel, en realidad permanece tan preso de su filosofía especulativa como todos los demás jóvenes hegelianos. Marx y Engels afirman que Stirner es «un "desmañado" copista de Hegel»[24] y que, de hecho, Hegel procede «de modo infinitamente más materialista» que Stirner[25]. La concepción de Stirner también permanece dentro de la «ideología» porque considera que es posible cambiar las relaciones reales transformando el pensamiento, esto es, cambiando lo que es simplemente la

expresión de dichas relaciones en la conciencia. Stirner solo propone interpretar el mundo de manera distinta, sin alterar la realidad objetiva.

El núcleo de la crítica tanto a Stirner como a Feuerbach es que no son capaces de concebir a los hombres como productores de su realidad objetiva, que se limitan a contraponer los pensamientos de los hombres a la realidad. El «hombre» tal como ellos lo entienden, ya sea el «hombre genérico» de Feuerbach o el «único» de Stirner, es solo la abstracción de los hombres reales. No son capaces de comprender al hombre como resultado de la actividad material que desarrolla en las relaciones sociales en las que está integrado. Es un hombre abstracto, separado de la *sociedad históricamente determinada* a la que pertenece en cada caso. Frente a ello, Marx y Engels consideran que solo se puede acceder al hombre real a través de la investigación de las relaciones sociales que los hombres establecen entre sí en su proceso material de vida. Ni Feuerbach ni Stirner van más allá de las puras relaciones de la conciencia, por lo que queda obturada por principio la posibilidad de comprender a los hombres reales, inmersos en las relaciones de la sociedad de la que forman parte.

Como se ha señalado anteriormente, algunas de las ideas centrales contenidas en *La ideología alemana* se encontraban ya esbozadas en las *Tesis sobre Feuerbach.* Estas tesis constituyen la primera crítica de Marx a Feuerbach y en ellas están contenidos matricialmente algunos elementos fundamentales que marcan el cambio de planteamiento que será desarrollado después en *La ideología alemana.* Pero estas tesis tienen que ser abordadas con cierta cautela, pues se trata de un documento extremadamente complejo, en el que conviven planteamientos de la concepción anterior de Marx con otros de la nueva concepción que empieza a gestarse en este momento. Además, su brevedad y su carácter aforístico, así como la ausencia de contexto teórico en el que enmarcar las distintas afirmaciones, hacen que su interpretación resulte muy problemática. Esto permite entender que a ellas se hayan remitido interpretaciones del pensamiento de Marx totalmente divergentes, y que todas hayan podido encontrar igualmente en estas tesis elementos suficientes con los que avalar sus respectivos planteamientos. Abordaremos este problema en el siguiente apartado, donde discutiremos los elementos fundamentales de la nueva concepción teórica de Marx. Aquí nos centraremos solo en el modo en que se plantea en las *Tesis sobre Feuerbach* el comienzo de la separación definitiva de la filosofía antropológica

feuerbachiana.

En estas tesis esboza Marx su concepción del «nuevo» materialismo, como lo denomina en la 10.ª tesis, que se distingue «de todo materialismo anterior (incluido el de Feuerbach)» (1.ª tesis). El materialismo de Feuerbach es considerado por Marx como un «materialismo contemplativo» *(anschauender Materialismus),* puesto que «no comprende la sensibilidad como actividad práctica» (9.ª tesis). Y es precisamente la «actividad práctica», la «praxis», lo que Marx contrapone a dicho materialismo como el elemento fundamental de su nueva concepción teórica. Pero este concepto ha experimentado ahora un *cambio de significado* fundamental respecto al que tenía en los *Manuscritos económico-filosóficos.* A lo que alude ahora este concepto, como ponen de manifiesto las distintas especificaciones del mismo que se ofrecen el texto de *La ideología alemana,* es a la actividad material que desarrollan los hombres en sus relaciones de producción e intercambio dentro de un contexto social históricamente determinado.

Aunque en los *Manuscritos económico-filosóficos* la concepción marxiana está basada en gran medida en Feuerbach, se distinguía ya de ella en aspectos importantes que apuntaban incoativamente a la concepción materialista de la historia que Marx desarrolla junto con Engels a partir de 1845. Marx partía ciertamente de la comprensión feuerbachiana del hombre como un «ser natural», pero iba más allá de Feuerbach al considerarlo asimismo como un «ser activo»; si bien, dado que el pensamiento marxiano todavía se movía dentro de las coordenadas feuerbachianas, tenía una comprensión naturalista de la praxis. Marx superará definitivamente esta comprensión en las *Tesis sobre Feuerbach,* donde señala explícitamente el carácter contemplativo y pasivo de la concepción feuerbachiana, y plantea la necesidad de comprender la *actividad práctica* de modo *materialista.* Entiende esta actividad práctica como socialmente mediada, y además como históricamente determinada. Las relaciones sociales que establecen los hombres en su proceso material de vida no son algo suprahistórico, sino que se van transformando a lo largo de la historia en las distintas formaciones sociales. El pensamiento tiene que ser entendido a partir de estas relaciones sociales en las que está inserto. La separación entre el pensamiento y la realidad social que constituye la base del mismo es producto de la abstracción filosófica.

Es preciso tener presente que la crítica que realiza Marx al pensamiento de Feuerbach supone también una *autocrítica* de sus planteamientos anteriores,

puesto que estos se basaban fundamentalmente en la concepción feuerbachiana. En particular, se impugna el concepto de «esencia humana genérica», a partir del cual Marx había explicado las relaciones políticas y económicas de la sociedad en sus anteriores escritos. Ahora, por el contrario, se entiende que lo que subyace a la representación de la «esencia humana genérica» es el conjunto de las relaciones de una formación social históricamente determinada. Se abandona definitivamente la filosofía de la esencia, al considerar que el punto de donde hay que partir son las relaciones sociales de los hombres, y que la *esencia humana* no es más que la *abstracción* del contexto social en el que los hombres reproducen su vida. Esta crítica es expuesta con suma precisión en la 6.ª tesis sobre Feuerbach:

> Feuerbach reduce la esencia religiosa a la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales *(das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse).*
>
> Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está, por tanto, obligado:
>
> 1. A abstraer del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso para sí, y a presuponer un individuo humano abstracto, *aislado.*
>
> 2. La esencia solo puede concebirse, pues, como «género» *(Gattung),* como una universalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los distintos individuos[26].

Queda así establecida la diferencia fundamental entre el punto de vista del materialismo contemplativo de Feuerbach, que parte del *individuo aislado,* y el nuevo materialismo práctico propugnado por Marx, cuyo punto de partida lo constituyen las *relaciones sociales* que establecen los hombres en su proceso material de vida. Son estas relaciones las que hay que analizar para comprender al hombre real, lo que nunca se conseguirá partiendo de la abstracción «hombre». Como señala Marx en la 7.ª tesis, «Feuerbach no ve que el "sentimiento religioso" mismo es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una formación social determinada»[27].

Las ideas expuestas sumariamente en las *Tesis sobre Feuerbach* encuentran su desarrollo en el manuscrito de *La ideología alemana.* Aquí se critica el empirismo abstracto de la concepción feuerbachiana de la realidad exterior al hombre. Puesto que no ha sido capaz de captar el carácter mediato de lo inmediatamente sensible, la mediación producida por la actividad práctica de

los hombres, no puede ir más allá de un empirismo abstracto, de modo que la «concepción de Feuerbach del mundo sensible se limita, por un lado, a la mera intuición del mismo y, por otro lado, a la mera sensación», lo cual tiene como consecuencia que

> choca necesariamente con cosas que contradicen su conciencia y su sentimiento, que perturban la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre con la naturaleza. Para eliminar estas cosas, tiene que recurrir a una doble intuición y distinguir entre una intuición profana, que simplemente «está al alcance de cualquiera» y una intuición superior, filosófica, que penetra la «verdadera esencia» de las cosas[28].

Lo que se critica es el carácter meramente contemplativo del pensamiento de Feuerbach. Su error no es que parta de la realidad sensible, sino que su limitación fundamental consiste en que la concibe en términos puramente abstractos, y que no es capaz de entenderla como *resultado* de la actividad material de los hombres. Esta afirmación es expresión de lo que ya había criticado Marx en la 5.ª tesis sobre Feuerbach: «Feuerbach, descontento con el *pensamiento abstracto,* quiere la *intuición;* pero no comprende la sensibilidad como actividad *práctica* humana sensible»[29]. La consecuencia epistemológica de la concepción de Feuerbach es que

> no ve cómo el mundo sensible que lo rodea no es algo dado inmediatamente desde la eternidad, no es una cosa siempre igual a sí misma, sino el producto de la industria y del estado de la sociedad, precisamente en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se levanta sobre los hombros de las precedentes […]. Incluso los objetos de la más simple «certeza sensible» le son dados solamente a través del desarrollo social[30].

El materialismo de Feuerbach no alcanza a comprender que el *mundo sensible* es *producido socialmente.* La concepción feuerbachiana del hombre permanece en un ámbito abstracto, lo que no le permite abordar las relaciones reales de los hombres ni, por tanto, llevar a cabo la crítica de las relaciones sociales existentes. Asimismo, otra limitación de la concepción teórica de Feuerbach es que en ella no tiene cabida la historia. O, más concretamente, que cuando realiza consideraciones históricas abandona el terreno del materialismo, por lo que no es capaz de conjugar ambos: «En la medida en que Feuerbach es materialista, no tiene en cuenta la historia, y en la medida

en que toma en consideración la historia, no es materialista»[31]. Marx y Engels reconocen que Feuerbach estableció las bases para hacer posible la unión de materialismo e historia, pero él mismo no fue capaz de llevarla a cabo y permaneció en un *materialismo sensualista ahistórico.* Se le reconoce, sin embargo, que «va tan lejos como puede ir un teórico sin dejar de ser teórico y filósofo»[32]. Frente al materialismo mecanicista, comprende que el hombre no es solo materia determinada mecánicamente, sino que es también «objeto sensible». Pero no es capaz de concebirlo también como «actividad sensible», y esto constituye el límite insuperable de su materialismo. Aún así, el materialismo de Feurbach constituye el puente entre el materialismo mecanicista y la concepción materialista de la sociedad y de la historia elaborada por Marx y Engels, que reconocen que a pesar de sus limitaciones se encuentran en su pensamiento «gérmenes capaces de desarrollarse»[33].

Con este cambio de planteamiento, Marx y Engels no se están limitando a dotar de un contenido histórico a los conceptos de Feuerbach, de modo que frente a la comprensión de este de la esencia humana como algo inmutable, ahora se la estaría entendiendo como sometida a la transformación histórica. Lo que se critica es el *concepto mismo* de *esencia humana,* que supone solo la expresión en términos filosóficos de las relaciones materiales de los hombres en una sociedad históricamente determinada, y que lo único que hace es cerrar desde el principio la posibilidad de una verdadera investigación científica de dichas relaciones. Este concepto es considerado ahora como *ideológico,* y se procede a su descodificación en términos materialistas:

> Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social, que todo individuo y toda generación se encuentran como algo dado, es el fundamento real de aquello que los filósofos se han representado como «sustancia» y «esencia del hombre», elevándolo a apoteosis y combatiéndolo, un fundamento real que no es perturbado en lo más mínimo en sus efectos e influencia sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra ello como «autoconciencia» y como «único»[34].

Puesto que Marx comprende ahora que lo que subyace a los conceptos filosóficos de los que él mismo se había servido anteriormente son las relaciones materiales que los hombres establecen entre sí en su proceso de vida, no resulta posible explicar las relaciones sociales a partir de ellos, sino que más bien tienen que ser explicados ellos mismos *a partir de* dichas

relaciones. Y estas en ningún caso están dadas por naturaleza, sino que son el resultado de determinadas formas históricas de organización del proceso material de vida. Este cambio de planteamiento constituye el núcleo de la concepción materialista de la sociedad y de la historia que desarrollan Marx y Engels en *La ideología alemana.* Desde esta concepción, la historia ya no puede ser entendida como la autoproducción de la esencia humana, como enajenación de dicha esencia y reapropiación de las fuerzas humanas esenciales a través de la superación de la enajenación, tal como la había comprendido Marx anteriormente. Al abandonar el concepto de esencia del hombre, queda necesariamente abandonado también el de «enajenación» de dicha esencia. En el siguiente pasaje se puede constatar la distancia que se adopta ahora frente a este concepto, que queda meramente adscrito a la terminología de los «filósofos»:

> La fuerza social, esto es, la fuerza de producción multiplicada que surge por la acción conjunta de distintos individuos condicionada por la división del trabajo, no se les aparece a estos individuos (puesto que dicha acción conjunta no es voluntaria, sino espontánea) como su propia fuerza unificada, sino como un poder ajeno, extraño a ellos, del que no saben ni de dónde viene ni a dónde va, y que, por tanto, no pueden dominar […]. Esta «enajenación», para hablar en términos comprensibles para los filósofos, no se puede superar más dados los presupuestos *prácticos*[35].

La concepción de Marx de la crítica se ha transformado de manera fundamental respecto a los artículos de los *Anuarios franco-alemanes* y los *Manuscritos económico-filosóficos.* En los *Anuarios,* el concepto teórico central era el de enajenación política, en los *Manuscritos* el de enajenación del trabajo. Marx ya había intentado en este escrito completar la limitación que constataba en Feuerbach, introduciendo la dimensión histórica dentro del marco de la concepción antropológica feuerbachiana a partir de la consideración de la historia como realización de las fuerzas esenciales de los hombres, lo que dio lugar a una concepción de la esencia humana que se transforma históricamente. Pero ahora ha comprendido que no basta con completar la concepción de Feuerbach, sino que esta tiene que ser abandonada, porque es abstracta, de modo que la nueva posición materialista tiene que ser fundada sobre nuevas bases. Este abandono de la concepción feuerbachiana conlleva inevitablemente el rechazo de la categoría de enajenación. Lo que se hace en *La ideología alemana* es establecer el

contenido socio-histórico que aparece velado por el uso de dicha categoría, por lo que deja de valer como categoría abstracta, que como tal carece de suficiente fuerza explicativa, y se articulan conceptos más concretos que permiten investigar el fenómeno que antes era simplemente designado con ese concepto abstracto. A ese nivel solo es susceptible de dar lugar a una concepción especulativa, resultando inoperante para la investigación de fenómenos históricos concretos. Se elaboran aquí conceptos más precisos para comprender la actividad productiva de los hombres, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza:

> Los filósofos se han representado como un ideal con el nombre de «el hombre» a los individuos que ya no están subsumidos bajo la división del trabajo y han concebido todo el proceso que hemos expuesto como el proceso de desarrollo «del hombre», de modo que bajo de los individuos que han existido hasta ahora en cada estadio histórico se ha deslizado «el hombre» y se ha presentado como la fuerza motora de la historia. Todo este proceso se ha concebido como proceso de autoenajenación «del hombre» […]. A través de esta inversión, que abstrae desde el principio de las condiciones reales, ha sido posible transformar toda la historia como un proceso de desarrollo de la conciencia[36].

Así pues, ya no es posible partir de los conceptos fundamentales de Feuerbach y simplemente completarlos en los puntos en que ello sea necesario. Ahora se debe abandonar también la «filosofía del hombre» de Feuerbach, que es considerada como «ideológica», y establecer una nueva posición desde la que llevar a cabo una crítica global que abarque tanto el idealismo de Hegel y los jóvenes hegelianos como la antropología feuerbachiana. Se trata de elaborar teóricamente de manera más exacta la *historicidad* de la actividad práctica de los hombres, cosa que no es posible desde la abstracción ideológica de sus condiciones materiales de existencia. Es la abstracción de estas condiciones lo que ha permitido que «los ideólogos hayan dado por supuesto que las ideas y los pensamientos dominaban toda la historia anterior», pudiendo así denominarla «la historia "del hombre" y hacerla pasar subrepticiamente por la historia real»[37].

Marx ya no considera que el comunismo pueda fundarse en la concepción humanista y naturalista de Feuerbach, como había considerado todavía en los *Manuscritos de París* y en *La sagrada familia.* Queda abandonada la idea del comunismo como superación de la enajenación y reapropiación de la esencia

humana genérica y, por tanto, también la comprensión del comunismo como identificación de naturalismo y humanismo contenida en aquella obra[38]. Solo si se entiende la esencia humana genérica al modo de Feuerbach como universalidad natural del género humano es posible entender la reapropiación de dicha esencia como realización del humanismo y del naturalismo, y es esta concepción la que ha sido explícitamente rechazada en *La ideología alemana.* Aquí se introducen conceptos más concretos para aprehender lo que aquí se define como lo «natural», pues lo que en cada periodo histórico es considerado como natural está condicionado históricamente. En este sentido, se afirma que «esta "cohesión natural humana" es un producto histórico transformado diariamente por los hombres, producto que siempre fue muy natural, por inhumano y antinatural que pueda parecer no solo ante el tribunal "del hombre", sino también ante el de una generación revolucionaria posterior»[39].

La diferencia entre la posición de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* y las *Tesis sobre Feuerbach* en lo que se refiere a la concepción de la esencia es patente. Mientras en los *Manuscritos* consideraba que «el individuo *es* la *esencia social*»[40], ahora considera que la esencia es «conjunto de las relaciones sociales»[41]. Por lo tanto, mientras Marx partía antes de un hombre abstracto, al que era inmanente la esencia humana genérica, y explicaba la sociedad a partir de esta esencia inmanente a cada individuo y a partir de la enajenación de dicha esencia genérica, ahora se invierte la relación de causalidad explicativa, al considerar que la *esencia genérica* es ella misma un *producto social* y que es, por tanto, a partir de las relaciones sociales desde donde hay que comprender aquello que los filósofos conciben como esencia del hombre.

Por consiguiente, son las relaciones sociales que establecen los hombres en su proceso material de vida lo que ha de constituir el punto de partida para explicar lo que los filósofos conciben de manera «abstracta» como «esencia humana», es decir, abstrayendo de dichas relaciones. Este concepto abstracto no resulta operativo para la investigación de una determinada forma de sociedad, sino solo para exponer una concepción suprahistórica que no es capaz de dar cuenta de las relaciones reales de los hombres dentro de una sociedad histórica determinada. Así pues, cuando en ciertas interpretaciones, como es el caso de la intepretación de Dal Pra, se afirma que «Marx se ve impelido a considerar de forma crítica el concepto de "esencia" por el abuso

especulativo que de este concepto hicieron los exponentes de la izquierda hegeliana»[42], parece olvidarse que el uso de Marx de este concepto no fue menos abusivo –aunque ciertamente sí menos especulativo–, y que con la crítica de este concepto está criticando no solo su uso en los hegelianos de izquierda, sino también en su anterior posición teórica, que se basaba fundamentalmente en este concepto. Y lo mismo puede decirse de la interpretación de Kołakowski, que declara que la crítica de Marx a este concepto «se explica por la controversia con los "verdaderos socialistas" alemanes, que consideraban que no solo al socialismo en sí, sino también al movimiento hacia él como interés de toda la humanidad, poniendo su fe en la acción de todas las clases sociales, y no solo en los intereses específicos del proletariado»[43]. Marx no critica este concepto por razones externas, para distanciarse de otros autores que también estuviesen haciendo uso de él, sino que critica la *inoperancia teórica* del mismo.

Tampoco se trata, tal como afirman autores como Márkus o Mandel[44], de que Marx complete o precise los conceptos de «esencia» y «enajenación» para poder explicar a partir de ellos la realidad socio-histórica, sino que lo que hace Marx es precisamente *invertir el orden de explicación* y considerar que es a partir de la investigación de dicha realidad como pueden explicarse dichas abstracciones. Por lo tanto, estos conceptos no se concretan en términos históricos, como sostienen estos intérpretes, sino que sencillamente se los abandona por ser teóricamente estériles. Como indica Heinrich, «lo que tiene que ser explicado es por qué Marx esperaba aún en 1844 una respuesta de la filosofía de Feuerbach, pero en 1845 esta esperanza ha sido abandonada. El hecho de que esto haya sido simplemente la consecuencia de una "precisión" de sus conceptos teóricos […] no resulta muy convincente si se tiene en cuenta que la concepción marxiana de 1844 se basaba directamente en la filosofía feuerbachiana. En el cambio de actitud hacia Feuerbach se expresa más bien una *ruptura teórica* decisiva»[45].

La comprensión de la historia que aparecía en los *Manuscritos de París* como realización de las fuerzas humanas esenciales, como autogeneración del hombre a través de su propio trabajo, queda ahora abandonada y se presentan otras *categorías totalmente distintas* para explicar la sociedad y la historia, categorías como «relaciones sociales de producción», «fuerzas de producción», «formas de intercambio social», etc. En cambio,

> si se considera *filosóficamente* este desarrollo de los individuos en las condiciones comunes de existencia de las clases y estamentos que se suceden históricamente, y las representaciones generales que se desprenden de ello, entonces uno puede imaginarse fácilmente que en estos individuos se ha desarrollado el género o el hombre [...] y entonces se pueden concebir las distintas clases y estamentos como especificaciones de la expresión general, como variedades del género, como fases de desarrollo del hombre[46].

Aquí está contenida evidentemente una crítica implícita a la anterior concepción de Marx, de la que se desprende que los conceptos de los escritos anteriores están determinados de forma tan general, son concebidos de manera tan amplia, que no permiten llevar a cabo un proceso de investigación concreto, sino solo realizar afirmaciones generales, por ejemplo, sobre el carácter social o histórico del hombre. A partir de aquí no es posible llevar a cabo un programa de investigación de una determinada sociedad histórica. Con ello se pone de manifiesto que tampoco tienen suficientemente en cuenta el cambio de posición teórica de Marx aquellas interpretaciones que, si bien destacan la importancia de los nuevos conceptos elaborados en *La ideología alemana,* los entienden como una simple reelaboración de los anteriores conceptos utilizados por Marx. Es el caso, por ejemplo, de Colletti, que acentúa la importancia del concepto de «relaciones sociales de producción» de *La ideología alemana* para la comprensión de la concepción materialista de la historia, pero que considera que lo que está a la base del mismo son los conceptos antropológicos de los *Manuscritos:* «El materialismo histórico tiene su centro en el concepto de "relaciones sociales de producción". Este concepto, a su vez, tiene su primera y decisiva elaboración en los *Manuscritos del 44,* en la forma del concepto del hombre como "ser natural genérico"»[47]. Frente a este tipo de interpretaciones es preciso insistir en que mientras Marx había partido en sus obras anteriores de una determinada concepción de la esencia y había tratado de explicar la sociedad como una objetivación de dicha esencia, ahora, por el contrario, considera la esencia humana como un concepto meramente abstracto que lo único que hace es impedir una verdadera investigación científica de las relaciones sociales de los hombres. Por lo tanto, lo que caracteriza de manera fundamental la concepción «materialista» de Marx es el *abandono* del concepto de «esencia humana genérica», que queda *sustituido* por el de «relaciones sociales», el

cual constituye ahora la clave de bóveda de su concepción teórica.

Estas relaciones son concebidas por Marx y Engels de manera histórica, de modo que en ningún caso están dadas por naturaleza, como considera la economía política, sino que son relaciones que se van transformando históricamente a través de la actuación práctica de los hombres. Otra distinción fundamental respecto a la economía burguesa es que esta actuación no se concibe en términos individuales, sino en términos sociales, lo que significa que los individuos desarrollan su acción dentro del marco de relaciones socialmente determinadas que estructuran y determinan los límites de su acción. A través de la acción social de los individuos, dichas relaciones se van transformando históricamente, de modo que posteriores generaciones se encontrarán con un nuevo marco que estructurará sus posibilidades de actuación, que a su vez será transformado por su misma actividad social. Así pues, la crítica de la filosofía de la esencia permite asimismo establecer el marco teórico del análisis social que Marx confrontará posteriormente con el de la economía política.

EL MATERIALISMO COMO CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA Y DE LA FILOSOFÍA IDEALISTA DE LA HISTORIA

Hemos mostrado en el epígrafe anterior cómo los planteamientos que configuraban la concepción antropológica de Marx en la primera etapa de su evolución teórica son abandonados en *La ideología alemana.* Ahora vamos a analizar los elementos fundamentales de la concepción materialista de la historia que Marx y Engels desarrollan en esta obra. Con esta nueva concepción pretenden sentar las bases para un tratamiento científico de la historia, y establecen como punto de partida necesario para ello la investigación de las condiciones de producción e intercambio en las que los hombres desarrollan su proceso material de vida. Como hemos visto, el abandono por parte de Marx de los conceptos fundamentales de la antropología feuerbachiana supone el rechazo de la concepción del hombre y de la historia que había sostenido anteriormente, lo que da lugar a una concepción materialista vertebrada por *nuevos conceptos* con los que poder llevar a cabo la *investigación científica* de la realidad social. Aquí se produce un alejamiento mayor de la filosofía de Hegel, que es sometida a una crítica

radical junto con la degradación de la misma que se presenta en la filosofía de los jóvenes hegelianos. Ahora establece Marx en colaboración con Engels un programa de investigación empírica en el que el centro de gravedad se desplaza a la observación y al estudio de las condiciones materiales de existencia de los hombres, a partir de las cuales tienen que ser explicadas las formas de conciencia social. En la posición empirista que Marx asume en estos momentos ya no tiene cabida la recuperación de ningún elemento de la dialéctica hegeliana, y la confrontación con esta se restringe a criticar la mistificación de las relaciones reales en la que incurre necesariamente.

La expresión con la que aparece caracterizada la mencionada concepción de la historia en los escritos de esta época es «concepción materialista de la historia» *(materialistische Geschichtsauffasung)*. La expresión «materialismo histórico» *(historischer Materialismus)* no fue nunca utilizada por Marx. Comenzó usarla Engels, varios años después de la muerte de Marx, como equivalente del término anterior. Fue a raíz de la publicación en 1893 del libro de Franz Mehring *Über den historischen Materialismus* cuando Engels se decidió a utilizar la expresión «materialismo histórico» para referirse a la concepción de la historia desarrollada por Marx y él varias décadas antes[48]. Parece que no fue únicamente la valoración positiva que tuvo Engels del libro de Mehring lo que le llevó a adoptar dicho término, sino también las dificultades para traducir el sintagma alemán *materialistische Geschichtsauffasung* de manera sintética a otros idiomas[49]. En cualquier caso, una vez adoptado por Engels, comenzó a generalizarse su uso dentro del marxismo, hasta acabar imponiéndose al término originario. Algo que no supondría problema alguno si no fuera porque con el término «materialismo histórico» acabó designándose una concepción mecanicista de la historia desarrollada en el contexto del marxismo ortodoxo que tiene poco que ver con la que formularon Marx y Engels en *La ideología alemana.* Puesto que nuestro interés aquí es analizar esta concepción y distinguirla de la ulterior degradación teórica que experimenta en la tradición marxista, utilizaremos la expresión «concepción materialista de la historia» para referirnos a ella.

La nueva concepción de la realidad social y de la historia que plantean Marx y Engels en *La ideología alemana* va cobrando forma en el contexto de la crítica a las posiciones de los jóvenes hegelianos. El punto central de esta crítica es que los jóvenes hegelianos confunden las relaciones reales de los hombres con relaciones de conciencia, y creen que para cambiar el mundo

basta con *transformar la conciencia* que los hombres tienen de él. Marx y Engels sostienen, frente a ello, que lo fundamental son las relaciones que los hombres establecen en su *proceso material de vida,* y que las formas de conciencia no son más que una expresión derivada de dichas relaciones: «La conciencia *(das Bewußtsein)* no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente *(das bewußte Sein),* y el ser de los hombres es su proceso de vida real»[50]. Por lo tanto, son las relaciones materiales de vida lo que hay que transformar en primer lugar para cambiar la conciencia que los hombres tienen de ellas. La relación entre realidad y pensamiento que se establece a partir de aquí es que una y otro no se oponen de modo abstracto, sino que el pensamiento es expresión de las relaciones sociales que los hombres establecen a través de su actividad práctica. Son estas relaciones las que constituyen su realidad social, a partir de la cual hay que explicar las distintas formas de pensamiento. Esto lleva a la impugnación de la presunta autonomía de las formas de conciencia y la derivación de las mismas de las relaciones materiales que se constituyen en el proceso social de vida de los hombres[51]. Queda así establecida la «condición fundamental de toda historia», constituida por el carácter *material* de las *relaciones sociales.* Con ello ha surgido definitivamente la concepción materialista de la historia: «Se muestra ya desde el principio una conexión materialista de los hombres entre sí, que está condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan antigua como los hombres mismos, una conexión que adopta constantemente nuevas formas y que, por tanto, ofrece una “historia”»[52].

Surge a partir de aquí por primera vez en el pensamiento de Marx el concepto de «relaciones de producción», a partir del cual hay que explicar las formas de conciencia social. Estas relaciones de producción se entienden como históricamente transformables, por lo que distintas relaciones de producción dan lugar a distintas formas de sociedad a las que corresponden a su vez distintas formas de conciencia. En efecto, si las formas de conciencia social dependen de las relaciones materiales de vida de la sociedad, serán estas las que se desarrollen históricamente y den lugar a los cambios correspondientes en aquellas, las cuales no tendrán en ningún caso una *historia independiente:*

> La moral, la religión, la metafísica y demás ideologías, y las formas de conciencia a ellas correspondientes, ya no contienen con ello la apariencia de la independencia. No

> tienen historia, no tienen desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales transforman también, al transformar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia[53].

Con ello se establece la fundamental dependencia de la filosofía respecto a la base material de la sociedad, y se impugna su pretensión de autonomía y de autofundamentación. Por otro lado, la filosofía no puede llegar a comprender las condiciones materiales de la vida social, dado que se mueve sistemáticamente en la abstracción de dichas condiciones. La filosofía concibe la relación entre el pensamiento y la realidad de modo abstracto, y no se hace cargo de que esta relación está ya mediada por la actividad práctica de los hombres antes de que la filosofía la tematice explícitamente. El materialismo de Marx consiste en remitir la filosofía y las distintas formas de conciencia a la base material de la que se derivan. La conciencia cognoscente es para Marx una forma de la conciencia social, que es a su vez expresión de las relaciones materiales que establecen los hombres en su proceso vital. Es la división del trabajo en «trabajo material», por un lado, y «trabajo espiritual», por otro, lo que permite el surgimiento de la teoría como un ámbito independiente y lo que da lugar asimismo a su ilusión de autonomía: «A partir de ese momento, la conciencia *puede* imaginarse realmente ser algo distinto de la conciencia de la praxis existente, representarse realmente algo *(wirklich etwas)* sin representarse algo real *(etwas Wirkliches);* a partir de ese momento, la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y pasar a la formación de la teoría "pura", la teología, la filosofía, la moral, etcétera»[54].

Para Marx, la dimensión teórica de la conciencia es un momento derivado de las relaciones que los individuos establecen entre sí, las cuales están condicionadas históricamente para cada formación social. Las distintas formas de conciencia tienen que ser comprendidas como expresión de las distintas formas de la *praxis social,* lo que en el contexto teórico de *La ideología alemana* significa: de las formas de la actividad productiva de los individuos y de las formas de intercambio social. Cuando Marx contrapone la conciencia y el ser, lo que entiende por este es «la vida práctica de los hombres reales en condiciones históricas determinadas»[55]. El ser social tiene que ser comprendido a partir del proceso material de vida de los

hombres, un proceso que tiene lugar en determinadas condiciones sociales que no dependen de la *voluntad* ni de la *conciencia* de los individuos, sino que estos «realizan sus actividades bajo determinados límites, supuestos y condiciones materiales, independientes de su voluntad»[56]. Esta forma de concebir la historia es vinculada explícitamente por Engels en su obra posterior *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* a la filosofía hegeliana de la historia, puesto que para Hegel «los móviles ostensibles, incluso los móviles realmente efectivos de los hombres que actúan en la historia, no son de ningún modo las causas últimas de los acontecimientos históricos, sino que detrás de estos móviles hay otras fuerzas motrices que hay que investigar»[57]. Pero si bien Engels reconoce la deuda teórica que él y Marx tienen con Hegel en este aspecto, marca inmediatamente las diferencias con su forma de entender las «fuerzas motrices» que operan en la historia, ya que Hegel las concibe «desde la ideología filosófica»[58].

En relación con esta cuestión señalada por Engels, se puede constatar que Hegel establece efectivamente en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* que los hombres, «mientras buscan y satisfacen sus fines, son al mismo tiempo medios e instrumentos de algo superior y más amplio, de lo que ellos no saben nada y que realizan inconscientemente»[59], pero este principio que gobierna las acciones de los individuos y del cual estos no tienen conciencia es para Hegel la *razón:* su tesis fundamental es que «la razón rige el mundo, de modo que ha regido también la historia universal»[60]. Frente a este supuesto de la filosofía hegeliana, Marx y Engels establecen como supuesto la actividad práctica de los hombres en el desarrollo de su proceso material de vida, a partir de lo cual se generan determinadas estructuras sociales que «transcurren por una serie de fases y estadios de desarrollo propios e independientes de la voluntad y de los actos de los hombres e incluso dirigen esta voluntad y estos actos»[61]. Esta concepción materialista se presenta así en frontal oposición a la concepción idealista de la filosofía hegeliana, según la cual «la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo este adquiere el saber de lo que es en sí»[62], de modo que «solo tenemos que ocuparnos de la idea del espíritu y considerar todo en la historia universal solo como su manifestación»[63]. Marx y Engels consideran que esta forma de concebir la historia desemboca ineludiblemente en la legitimación de las formas de dominación existentes, y

le oponen una concepción de la historia que en lugar de buscar una estructura especulativa desde la que dar sentido a la sucesión de los acontecimientos históricos, como es el caso de la filosofía hegeliana de la historia, se dirija a la investigación científica de las relaciones sociales existentes, para encontrar a partir aquí los medios para abolir las formas de dominación que se han impuesto históricamente. En este sentido observa Marcuse que «en el sistema hegeliano todas las categorías culminan en el orden existente, mientras que en Marx se refieren a la negación de este orden»[64].

El replanteamiento de la relación con la filosofía de Hegel que se presenta en *La ideología alemana* hace que cambie la posición teórica desde la que se realiza la crítica, lo que conlleva una modificación en la valoración de la filosofía hegeliana respecto a escritos anteriores. En relación con la *Fenomenología del espíritu,* que había constituido la obra de referencia fundamental en la confrontación desarrollada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos,* se dice simplemente en el texto de *La ideología alemana:*

> En la *Fenomenología,* la Biblia hegeliana, «el Libro», se empieza transformando a los individuos en «la conciencia» y el mundo en «el objeto», con lo que la multiplicidad de la vida y de la historia se reduce a un diverso comportamiento «de la conciencia» respecto «del objeto». Este diverso comportamiento se reduce a su vez a tres relaciones cardinales: 1. Relación de la conciencia con el objeto como objeto de la verdad o con la verdad como mero objeto (conciencia sensible, religión natural, filosofía jónica, catolicismo, Estado autoritario, etc.); 2. Relación de la conciencia como *lo verdadero* con el objeto (entendimiento, religión espiritual, Sócrates, protestantismo, revolución francesa); 3. Verdadero comportamiento de la conciencia con la verdad como objeto o con el objeto como verdad (pensamiento lógico, filosofía especulativa, el espíritu para el espíritu)[65].

En la valoración de la *Fenomenología* que tiene lugar aquí ya no se subraya más como un mérito de la misma el que haya concebido el trabajo como proceso de autogeneración del hombre. De hecho, la pretensión de Marx ahora es abandonar dicha concepción general del trabajo para llevar a cabo la investigación de las formas concretas en que se desarrolla el trabajo en las distintas sociedades históricas. Nos encontramos aquí con afirmaciones que apuntan a una concreción del concepto de trabajo que establece una distancia irreductible con el que se presentaba en los *Manuscritos de París,* que era

todavía demasiado abstracto. Se dice, por ejemplo, en el contexto de la crítica a los «verdaderos socialistas», que en su concepción «el trabajo se construye a partir de la mera representación abstracta *del* hombre y de la naturaleza y, por tanto, es determinado de tal modo que de igual manera se ajusta bien y se ajusta mal a todos los niveles de desarrollo del trabajo»[66]. Marx ya no estima como un logro teórico de la *Fenomenología* la comprensión de la «autoproducción del hombre por su propio trabajo», y la valoración del pensamiento de Hegel se establece en términos más generales, básicamente para diferenciarlo de la superficialidad de los jóvenes hegelianos:

> Si se hace, como Hegel, una construcción semejante por primera vez para toda la historia y el mundo actual en toda su extensión, eso no es posible sin un amplio conocimiento positivo, sin entrar al menos parcialmente en la historia empírica, sin una gran energía y profundidad de la mirada. En cambio, si uno se limita a explotar y adaptar para sus propios fines una construcción ya existente recibida de otro y a demostrar esta concepción «propia» con ejemplos particulares […] para eso no hace falta absolutamente ningún conocimiento de la historia[67].

La ventaja de la investigación materialista de la historia propuesta por Marx frente a la filosofía de la historia es que puede dar cuenta de las categorías a través de las cuales lleva a cabo la interpretación del material empírico, mientras que la filosofía, al desconocer el verdadero origen y la génesis de sus categorías, no puede dar cuenta de ellas, aunque estén también referidas al material empírico, como es el caso de la filosofía de la historia de Hegel. Solo conociendo y comprendiendo la *base social* de la que se derivan las *representaciones ideológicas* resulta posible llegar a dominarlas y a transformarlas. Y para la investigación de las relaciones materiales que constituyen esta base social, Marx comprende ahora que los conceptos teóricos de la filosofía hegeliana resultan totalmente inoperantes: «Está claro que el comportamiento empírico, material de estos hombres no puede ni siquiera empezar a comprenderse con el instrumentario teórico heredado de Hegel»[68].

Lo que Marx cuestiona de la filosofía hegeliana es la ausencia de presupuestos del espíritu. Hegel comprende la historia como un proceso por el que el espíritu deviene sí mismo al adquirir conciencia de lo que ya es en sí. Frente a ello, Marx sostiene que el espíritu no es ni primero ni autónomo frente a las relaciones materiales de vida de los hombres, sino que depende y

se deriva de estas. Adorno ha puesto de relieve el carácter fundamentalmente crítico de esta posición de Marx, y ha advertido frente a la tentación a la que ha sucumbido frecuentemente la tradición marxista de encontrar aquí una inversión de la filosofía hegeliana: «La afirmación de que la conciencia depende del ser no era una metafísica invertida, sino agudizada contra la impostura de que el espíritu es en sí, más allá del proceso total en que se encuentra como momento»[69]. A partir de aquí, frente a la comprensión hegeliana de la historia como el desarrollo de la autoconciencia del espíritu, Marx entiende la historia como el proceso de reproducción social de las condiciones materiales de vida de los hombres.

El sujeto para Marx es la sociedad determinada que se reproduce históricamente. Se trata de un proceso en primer término práctico, el orden teórico es derivado. Es en este proceso donde enraiza la conciencia que establece la mediación en el orden lógico. La actividad no es en primer lugar una actividad del pensamiento, sino actividad práctica, material. Frente a la ausencia de supuestos de la filosofía idealista, la «concepción materialista» no solo «*no carece de premisas,* sino que observa empíricamente los presupuestos materiales reales como tales y es por ello una concepción *realmente* crítica del mundo»[70]. En el siguiente pasaje se caracteriza de manera precisa la concepción materialista de la sociedad y de la historia por contraposición a toda filosofía de la historia:

> La filosofía independiente pierde con la exposición de la realidad su medio de existencia. En su lugar puede presentarse a lo sumo un resumen de los resultados más generales que se pueden abstraer de la observación del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones no tienen de por sí, separadas de la historia real, absolutamente ningún valor. Solo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen de ningún modo, como la filosofía, un esquema o receta para poder aderezar las épocas históricas[71].

Si se entienden las determinaciones generales como abstracciones suprahistóricas en las cuales ir subsumiendo simplemente los distintos casos particulares, en esa forma abstracta son insuficientes para comprender las condiciones y relaciones sociales concretas. Desde aquí no sería posible entender las distintas formaciones históricas, pues no se saldría del espacio de la pura «ideología». Marx denomina «ideología» en este contexto a las

formas de conciencia que se han vuelto *autónomas* respecto de las *condiciones materiales* de las que se derivan y de los *intereses* a los que se hayan vinculadas, y se establecen con la apariencia de ser independientes[72]. Las abstracciones a las que Marx se refiere en el pasaje citado, que se derivan de la observación empírica y constituyen una generalización de sus resultados, no pueden generar ningún conocimiento separadas de la historia real, solo vinculadas a ella pueden tener una función para comprender las formaciones históricas concretas.

Marx critica la operación hegeliana que consiste en separar las ideas del proceso material de vida al cual están vinculadas e introducir un orden en estas ideas que genera la ilusión de que son estas las que mueven la historia, «demostrando la existencia de una conexión mística entre las ideas sucesivamente dominantes», con lo que «se han eliminado de la historia todos los elementos materialistas y se pueden soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo»[73]. Esta comprensión idealista de la historia tiene como consecuencia necesaria en la filosofía de los jóvenes hegelianos la ilusión de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser eliminados mediante la «crítica intelectual», de modo que es esta la que se convierte en el motor de la historia, y no la acción de los hombres reales. Frente a este modo especulativo de concebir la historia, Marx reivindica que solo la *investigación empírica* puede hacerse cargo de la comprensión de esta base material. Esto implica a su vez que el conocimiento de las relaciones de producción de la sociedad burguesa permitirá explicar las formas de conciencia de dicha sociedad histórica, pero no de otras anteriores, cuyas relaciones de producción tendrían a su vez que ser investigadas en su particularidad histórica:

> El hecho es, por tanto, que determinados individuos, que actúan productivamente de un determinado modo, contraen determinadas relaciones sociales y políticas. La observación empírica tiene que mostrar la conexión de la articulación social y política con la producción en cada caso particular empíricamente y sin mistificación ni especulación[74].

Marx y Engels consideran, por tanto, que el único modo de establecer las bases para un tratamiento científico de la historia es partir de la observación empírica, como subrayan una y otra vez: «Estos supuestos pueden comprobarse, por consiguiente, por vía puramente empírica»[75]. Estas

afirmaciones y otras semejantes que aparecen recurrentemente en *La ideología alemana* ponen de manifiesto la autocomprensión empirista que tienen en estos momentos Marx y Engels de su objeto teórico. La constante referencia a la observación de los hechos y a la investigación empírica que se presenta aquí tiene como objetivo establecer un dique de contención la concepción especulativa de la historia que se presenta en Hegel y en los jóvenes hegelianos. Pero ello tiene a su vez como resultado un decidido rechazo a toda forma de abstracción, ante el peligro de que se vuelva autónoma frente a los datos empíricos de los que es obtenida y derive en una concepción especulativa. De ahí la insistencia en *La ideología alemana* en que solo la observación de los hechos, sin especulación alguna, puede llevar al conocimiento de la realidad social.

Ahora las *categorías abstractas* tienen para Marx simplemente la función de *organizar el material empírico,* y la comprensión de la historia es el resultado de la observación de los hechos que se presentan a la investigación. Este empirismo de Marx hace que no tenga cabida en su concepción de la historia la estructura básica de la dialéctica hegeliana que había intentado integrar en su anterior comprensión antropológica de la realidad social[76]. Ahora el comunismo ya no se explica a partir de la fórmula hegeliana de la negación de la negación, sino que se presenta igualmente como un hecho empírico. Frente a la concepción aún idealista y en ciertos sentidos utópica del comunismo que se presentaba en los *Manuscritos de París,* en *La ideología alemana* aparece una concepción sustancialmente distinta, según la cual el comunismo no es «un *estado* que debe producirse, un *ideal* al que se tendrá que dirigir la realidad», sino que se denomina «comunismo al movimiento *real* que supera el estado actual»[77]. En la sociedad comunista ya no se dará más una oposición entre el contexto social y los individuos, tal como ha sido una constante hasta ahora a lo largo de la historia.

En la concepción que aparece en *La ideología alemana* de la realidad social, esta es comprendida como una totalidad estructurada en la que se presentan distintos niveles, a uno de los cuales corresponden las diversas formas de conciencia social, y estas no se entienden en ningún caso como una instancia separada, sino formando parte de la totalidad social a la que pertenecen. A partir de esta comprensión de la realidad social se comprende la historia como una sucesión de formaciones sociales determinadas por el modo de producción dominante en cada una de ellas. La transformación del

modo de producción da lugar a una nueva forma social en el curso histórico:

> Esta concepción de la historia se basa, por tanto, en desarrollar el proceso de producción real, partiendo de la producción material de la vida inmediata, y comprender la forma de intercambio que corresponde a este modo de producción y que es generada por él, por tanto, la sociedad burguesa en sus distintos niveles, como base de toda la historia y exponerla asimismo en su acción como Estado, explicar a partir de ella el conjunto de las distintas producciones teóricas y formas de conciencia, religión, filosofía, moral, etc., y seguir su proceso de gestación a partir de ellas, con lo que entonces se puede exponer también la cosa en su totalidad (y por ello también la acción recíproca de estos diversos aspectos entre sí)[78].

Las transformaciones históricas se producen cuando el desarrollo de las *fuerzas productivas* de una sociedad resulta incompatible con las *formas de producción e intercambio* de esta. Dichas formas se convierten entonces en trabas y son sustituidas por otras que se ajusten al estadio de desarrollo correspondiente de las fuerzas productivas. Este desarrollo constituye, por tanto, el motor de la evolución histórica, que va impulsando la transformación progresiva de las formas de organización social a través de los trastocamientos violentos que dicho ajuste lleva consigo: «Todas las colisiones de la historia tienen su origen, según nuestra concepción, en la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio»[79]. Esta contradicción ha sido comprendida por el marxismo vulgar como la ley fundamental de la dialéctica que rige la historia. En la codificación ideológica de la dialéctica que se efectuó en el marxismo-leninismo se consideró, en efecto, el «materialismo histórico» como la aplicación a la historia del «materialismo dialéctico», entendido como una doctrina universal de las leyes que rigen todos los órdenes de la realidad. En el *Diccionario de filosofía marxista-leninista* es caracterizada sumariamente esta comprensión de la dialéctica en los siguientes términos: «La dialéctica materialista en el marxismo-leninismo ortodoxo es un instrumentario de conocimiento o conjunto de reglas operativas para la investigación y el uso de las leyes dialécticas en la naturaleza y en la sociedad»[80]. A partir de aquí se determinó la ley que gobierna la sociedad en términos de una «dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción», cuya contradicción constituye el motor del desarrollo histórico.

Esta vulgarización no tiene ninguna base en los planteamientos contenidos

en *La ideología alemana.* Aquí se habla ciertamente de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción e intercambio, pero en ningún momento se alude con ello a ningún tipo de dialéctica. La contraposición es de orden puramente material, de lo que se trata aquí es de *oposiciones efectivas* entre *fuerzas sociales* que tienen lugar en el curso del desarrollo histórico. No hay ningún fundamento teórico en el texto de *La ideología alemana* que permita considerar esta contradicción como dialéctica. Por el contrario, aquí se establece claramente que se trata una contraposición que no tiene nada que ver con la hegeliana: «No se trata de una "unidad negativa" hegeliana de dos lados de una contraposición *(Gegensatz),* sino de la destrucción materialmente condicionada de un modo de existencia anterior de los individuos materialmente condicionado, con el que desaparecen, al propio tiempo, aquella contraposición y su unidad»[81]. Así pues, cuando en este contexto teórico Marx afirma que la contradicción y el antagonismo constituyen el motor del movimiento histórico, basa esta afirmación en una constatación empírica. Los antagonismos de clase que generan el movimiento histórico son antagonismos de orden material que se dan en el suelo de la historia, son oposiciones que se presentan entre grupos sociales históricamente constituidos. Aquí no tiene cabida ningún tipo de dialéctica, al menos si el término tiene que conservar algún sentido que lo haga mínimamente inteligible.

Otro modo usual de interpretación de *La ideología alemana* que ha desvirtuado considerablemente su sentido ha consistido en leerla desde los *Manuscritos económico-filosóficos.* La siguiente declaración de Schmied-Kowarzik es reveladora del modo de operar de este tipo de interpretaciones: «Las ideas para una autofundamentación materialista de la dialéctica las ha desarrollado Marx por primera vez en la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía hegeliana en general,* el capítulo final de los *Manuscritos económico-filosóficos.* Puesto que ya no ha vuelto a realizar el plan expresado, […] este temprano manuscrito permanece como el documento decisivo para la reconstrucción de la autofundamentación de la dialéctica materialista comenzada aquí en parte por Marx»[82]. Este autor reconoce, pues, que Marx no ha vuelto a exponer las ideas desarrolladas en los *Manuscritos de París,* y concluye que *por eso* este es el escrito en el que tiene basarse la interpretación de la dialéctica en las obras posteriores.

Este tipo de interpretaciones, que asumen que los planteamientos

contenidos en los *Manuscritos* están a la base del resto de la obra de Marx, leen a partir de ellos la concepción materialista de la historia que se presenta en *La ideología alemana,* y entonces no les resulta difícil determinar esta concepción como dialéctica. En esta forma de interpretar la concepción marxiana de la historia, en la que la comprensión de la praxis expresada en los *Manuscritos económico-filosóficos* constituye un elemento fundamental, desempeña un papel importante un cierto modo de lectura de las *Tesis sobre Feuerbach.* Estas tesis, como se ha indicado en el epígrafe precedente, son un documento sumamente problemático, pues en ellas conviven elementos de la nueva concepción teórica de Marx con otros que no son más que una depuración de ciertos planteamientos centrales de los *Manuscritos.* La diferencia es que mientras allí estaban *integrados* en una concepción antropológica de raíz feuerbachiana, ahora quedan *separados* de dicha concepción y se dirigen contra ella. Como hemos tratado de mostrar en los anteriores capítulos, a lo largo de la evolución teórica de Marx han ido surgiendo ciertos planteamientos fundamentales que desbordaban el marco teórico de Feuerbach, pero que Marx reconducía una y otra vez dentro de su concepción antropológica. Lo que ha ocurrido en las *Tesis sobre Feuerbach* es que ha sacado las consecuencias de dichos planteamientos y ha constatado que eran incompatibles con la envoltura feuerbachiana que les había dado. A partir de aquí, esboza vagamente en las *Tesis* algunas ideas que se han tomado a menudo como la expresión más neta de la «filosofía de la praxis» que supuestamente estaría a la base de todo el pensamiento de Marx.

Aunque las interpretaciones que se pueden encontrar de estas tesis son incontables, y muchas de ellas inconciliables entre sí, los modos de proceder en la interpretación nos parece que pueden reducirse básicamente a dos: leerlas desde los *Manuscritos de París* y utilizarlas entonces como bisagra a partir de la que doblar la lectura de *La ideología alemana;* o tratar de desentrañar su significado a partir de *La ideología alemana* misma, donde se desarrollan las razones de la ruptura con Feuerbach, que es, al fin y al cabo, lo que movió a Marx a escribir estas tesis que encabeza con el lema *«Ad Feuerbach».* Este segundo modo de lectura nos parece, desde luego, el menos dogmático, y el que permite situar las *Tesis* en su lugar natural, que es el intento de Marx por aclarar su relación con Feuerbach, y no el de fundar una supuesta filosofía de la praxis.

Pues bien, la lectura de *La ideología alemana* hace patente que Marx no

desarrolla aquí esa filosofía de la praxis a la que parecen apuntar algunas declaraciones de las *Tesis sobre Feuerbach.* Lo que nos encontramos es que las especificaciones que se dan del concepto de «praxis» en *La ideología alemana* ponen claramente de manifiesto que se ha operado en dicho concepto un cambio fundamental respecto al que aparecía en los *Manuscritos de París.* A lo que alude ahora es a la actividad material que desarrollan los hombres en sus relaciones de producción e intercambio dentro de un contexto social históricamente determinado, y son estas relaciones las que constituyen las condiciones y los límites de dicha actividad. Lejos de ser entendida ahora la praxis como el proceso por el cual el hombre se genera a sí mismo y a su mundo, es comprendida como el proceso que se desarrolla dentro de unas relaciones que los hombres establecen entre sí independientemente de su voluntad, relaciones que constituyen el marco que estructura las posibilidades de acción de las personas que forman parte de dichas relaciones. Y esto permite establecer las bases de un programa de investigación de las relaciones materiales que constituyen la realidad social, que es precisamente el objetivo al que se dirige *La ideología alemana*[83].

La línea de interpretación anteriormente señalada que ve una continuidad entre los planteamientos de ambos textos se basa en el *aparente paralelismo* entre ciertas afirmaciones de los *Manuscritos,* como que «el carácter *social* es el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad misma produce al *hombre como hombre,* así ella es *producida* por este»[84], y otras de *La ideología alemana,* como la de que «las circunstancias hacen a los hombres en la misma medida en que los hombres hacen a las circunstancias»[85]. Pero existe una *diferencia sustancial* entre ambos tipos de planteamientos, como se desprende de su contexto teórico correspondiente e incluso de su misma formulación. En primer lugar, Marx habla en *La ideología alemana* de «los hombres», no de «el hombre», como en los *Manuscritos de París.* En segundo lugar, con circunstancias no se refiere aquí a la sociedad en abstracto, sino a la base material de la misma, que determina como «masa de fuerzas productivas y de capitales» que cada generación recibe de la anterior y a su vez modifica, como se indica en el pasaje inmediatamente anterior al que está contenida dicha afirmación. Otro caso de aparente continuidad se presenta en relación con el concepto de «industria», que Marx ciertamente había utilizado también en los *Manuscritos,* pero allí era definida como el «desvelamiento de las *fuerzas humanas esenciales*»[86],

una comprensión que nada tiene que ver con la de *La ideología alemana.* Y en suma, la comprensión de la historia contenida en esta obra, tal como la hemos expuesto en el presente apartado en sus aspectos esenciales, se diferencia de manera fundamental de la que se presentaba en los *Manuscritos,* donde se decía que «*toda la denominada historia universal* no es nada más que la producción del hombre *(Erzeugung des Menschen)* a través del trabajo humano»[87]. Frente a ello, se afirma en *La ideología alemana* refiriéndose a la concepción materialista de la historia que se plantea en esta obra que «esta concepción puede interpretarse de nuevo de modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como "autoproducción del género" *(Selbsterzeugung der Gattung)*»[88].

Habermas tampoco parece registrar este cambio fundamental que se presenta en la evolución teórica de Marx cuando afirma que «la teoría de la sociedad permanece vinculada al marco de la *Fenomenología;* aunque esta, desde luego, asuma, bajo presupuestos materialistas, la forma de *crítica de la ideología*»[89]. En esta forma de interpretación Habermas sigue el planteamiento de Marcuse, que sostiene que «los escritos de Marx entre 1844 y 1846 consideran que la forma de trabajo de la sociedad moderna constituye "la alienación" total del hombre. El empleo de esta categoría vincula el análisis de Marx con una categoría básica de la filosofía hegeliana»[90]. Estas interpretaciones ponen de manifiesto una forma de comprensión de *La ideología alemana* determinada por los planteamientos de los *Manuscritos económico-filosóficos,* lo que impide a estos autores hacerse cago de la transformación fundamental que ha tenido lugar en el pensamiento de Marx a partir de 1845. Este modo de interpretación, en el que no se establece ninguna diferencia esencial entre los *Manuscritos de París* y *La ideología alemana,* y se realiza una lectura de esta en perfecta continuidad con aquellos, se presenta también con toda claridad en el segundo Lukács[91]. Y se puede encontrar asimismo en autores como Hyppolite[92] y Axelos[93], por mencionar solo algunos de una lista que podría extenderse indefinidamente.

A lo largo del presente capítulo hemos tratado de poner de manifiesto la *transformación* que tiene lugar en la *posición teórica* de Marx a partir de 1845, para demostrar que estas interpretaciones sostenidas por influyentes autores, y que han sido plenamente asumidas por una gran parte de la literatura, no se hacen cargo de que la nueva concepción de Marx implica el abandono del marco teórico de los escritos anteriores, por lo que no se

pueden proyectar simplemente las ideas contenidas en ellos a los textos posteriores. En *La ideología alemana,* Marx ha abandonado, junto a los conceptos de «esencia humana» y «enajenación» que constituían el núcleo de la estructura argumentativa de los *Manuscritos económico-filosóficos,* la concepción especulativa de la historia que se presentaba en estos escritos. Establece ahora un programa de investigación para comprender el desarrollo histórico basado exclusivamente en la observación de los hechos, y en esta posición empirista no tiene cabida su anterior concepción de la historia.

Ahora bien, este empirismo resulta a su vez muy problemático, como se puede constatar en afirmaciones tales como que «en la historia anterior es evidentemente un hecho empírico que los individuos, con la expansión de su actividad hasta un plano histórico-universal, están cada vez más sojuzgados por un poder extraño a ellos»[94], y otras declaraciones similares que aparecen a lo largo de *La ideología alemana.* Esto no es, desde luego, un hecho empírico, sino el resultado de una forma de interpretar y comprender la realidad social que tiene unos *determinados presupuestos.* Pero la autocomprensión empirista de Marx no le permite reflexionar suficientemente sobre los supuestos que están a la base de su concepción. Respecto a ello observa Heinrich que

> los «presupuestos empíricamente constatables» que Marx y Engels ponen de relieve una y otra vez están muy cargados teóricamente: Marx y Engels delimitan aquí por primera vez *el campo teórico de una nueva ciencia,* un proceso que no es simplemente el resultado de la investigación empírica, sino que establece por primera vez el concepto de una determinada empiria […] construyen un nuevo campo teórico, un nuevo *concepto de realidad social,* sobre cuya base se puede articular entonces un programa de investigación empírica[95].

Aunque la realización teórica de Marx vaya en este momento más allá de la comprensión que tiene de ella, su posición empirista va a lastrar de manera decisiva sus posibilidades de elaborar una construcción teórica desde la que criticar las estructuras constitutivas de la sociedad burguesa y las categorías de la economía política en las que esas estructuras adquieren una configuración conceptual. La concepción de la sociedad que Marx desarrolla en estos momentos junto a Engels le ha permitido superar su anterior posición antropológica, así como el individualismo que está a la base de la economía burguesa. Pero dicha concepción se encuentra marcada por un

empirismo que Marx tendrá todavía que superar para poder formular una teoría desde la que criticar los fundamentos teóricos mismos de la economía política. Esto no tendrá lugar hasta 1857, momento en que se presenta la primera elaboración de la crítica de la economía política.

LA CRÍTICA AL HEGELIANISMO DE PROUDHON

Desde la posición empirista asumida en *La ideología alemana* abordará Marx nuevamente la crítica de la filosofía hegeliana en *Miseria de la filosofía* (1847), en el contexto de la crítica a Proudhon. La obra constituye una respuesta al libro que Proudhon acababa de publicar con el título de *Sistema de las contradiciones económicas o Filosofía de la misera.* La creciente influencia de Proudhon entre los socialistas franceses hizo que Marx considerase prioritario publicar una obra en la que se mostrasen con claridad las profundas insuficiencias teóricas de los planteamientos de Proudhon, para tratar de evitar que sus ideas se siguiesen difundiendo entre los movimientos socialistas. Con este objetivo desarrolla Marx un pormenorizado análisis crítico de los argumentos presentados en el libro de Proudhon, oponiéndoles la que considera que es la concepción correcta de las categorías económicas y de las relaciones sociales burguesas. En este contexto, Marx se confronta también con la concepción de la historia de Proudhon, haciendo patente el carácter esencialmente especulativo de la misma. El propósito de Marx es demostrar que la concepción errónea de Proudhon se debe a la fundamental dependencia metodológica de este respecto de Hegel, por lo que en esta obra se presenta nuevamente una crítica de la filosofía hegeliana. Aquí caracteriza Marx el «método absoluto» de Hegel en los siguientes términos:

> De la misma manera que por abstracción hemos transformado cada cosa en una categoría lógica, solo se necesita igualmente abstraer de toda cualidad distintiva de los diversos movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la forma puramente lógica del movimiento. Una vez que se ha encontrado en las categorías lógicas la esencia de todas las cosas, uno se imagina encontrar en la forma lógica del movimiento el *método absoluto* que no solo explica todas las cosas, sino también el movimiento de estas[96].

Marx señala que este movimiento, el movimiento en su forma pura,

abstracta, no es más que la expresión en el orden lógico del desarrollo histórico, cuyo motor es la actividad práctica de los hombres, y que Hegel expone de manera mistificada como proceso de mediación de las categorías lógicas. Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* había indicado Marx que la filosofía hegeliana no es más que la forma lógica del movimiento de la historia, pero entonces entendía el movimiento histórico como reapropiación de la esencia humana genérica en la sociedad comunista, en la que quedaría abolida toda forma de enajenación humana y el hombre reconquistaría sus fuerzas esenciales, traduciendo de este modo en términos antropológicos la concepción dialéctica de la historia de Hegel.

Pero con el rechazo de la antropología feuerbachiana que tiene lugar en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana,* queda abandonada también la concepción de la historia que se presentaba en los *Manuscritos,* que ahora es entendida de manera más concreta como la progresiva producción de nuevas formas sociales a través de la actividad práctica de los hombres. La historia ya no se concibe como la realización del desarrollo necesario de la esencia humana, sino como la progresiva transformación de las condiciones materiales a partir de las cuales los hombres reproducen su vida. En el marco de esta comprensión de la historia, la concepción hegeliana es simplemente *rechazada en su totalidad,* y con ella la de Proudhon, que no es más que una versión degradada de aquella. Frente a la concepción de Proudhon, que entiende la historia como el desarrollo de ideas que se encuentran situadas por encima de la sociedad humana, afirma Marx en una carta de esta época: «Incapaz de seguir el movimiento real de la historia, el señor Proudhon suministra una fantasmagoría que tiene la pretensión de ser dialéctica […] En una palabra: es un trasto hegeliano ya desgastado, no es historia profana –historia de los hombres–, sino historia sagrada, historia de las ideas. Según su concepción, el hombre es meramente el instrumento del que se sirve la idea o la razón eterna para su desarrollo»[97]. Para Marx, el movimiento histórico se produce por medio de la acción de los hombres, que modifica progresivamente las condiciones heredadas de las sociedades precedentes, si bien en dicho proceso los hombres están sometidos a condiciones que no dependen de su voluntad:

> Los hombres no eligen libremente sus *fuerzas productivas* –la base de toda su historia–, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, el producto de la

> actividad precedente. Las fuerzas productivas son, por tanto, el resultado de la energía aplicada por los hombres, pero esa misma energía está limitada por las circunstancias en las que los hombres se encuentran situados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social que está ahí ya antes que ellos, que ellos no han creado, sino que es el producto de la generación anterior. Gracias al simple hecho de que cada nueva generación se encuentra con las fuerzas productivas adquiridas por la generación precedente, que les sirven como materia prima para la nueva producción, se produce una conexión en la historia de los hombres, surge la historia de la humanidad[98].

La concepción de la historia que aparece en *Miseria de la filosofía* insiste en que para comprender la historia hay que partir de las formas de actividad de los hombres en las distintas épocas, y que para explicar las formas de conciencia de un determinado periodo histórico hay que investigar las relaciones sociales de dicho periodo, «cuáles son sus necesidades correspondientes, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de su producción y, finalmente, cuáles son las relaciones entre los hombres que surgen de todas estas condiciones de existencia»[99]. A partir de estos planteamientos, Marx impugna no solo el método de Proudhon, así como el método hegeliano del que se deriva, sino toda *concepción especulativa de la historia* que aspire a explicar todas las épocas históricas a partir del desarrollo progresivo de una estructura general, puesto que «todas estas eternidades inmutables e inalterables no dejan margen para la historia, lo que hay a lo sumo es una historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura»[100].

Por consiguiente, la posición de Marx en *Miseria de la filosofía* está determinada por el giro que se ha producido en 1845, que supone el abandono de las categorías abstractas a favor de la observación empírica de las condiciones históricas de cada época correspondiente. Como indica Dal Pra, «la actitud de Marx frente a Hegel en 1847 no es ya la de 1844, razón por la cual en la *Miseria* no hay trazas de la preocupación de aprovechar la dialéctica hegeliana en el análisis económico»[101]. Marx critica el uso que hace Proudhon de la dialéctica, pero no le opone un uso correcto de la misma, sino que se presenta un abandono completo del método hegeliano y de su modo de conceptualizar los fenómenos. La acusación a Proudhon de hegelianismo está basada en la prioridad que este le otorga al movimiento teórico de las categorías frente al movimiento histórico real. Marx critica a

Proudhon que autonomice las categorías económicas y las considere en su abstracción con prioridad respecto a las relaciones sociales de las que se derivan. Para impugnar esta apariencia de autonomía de las categorías, Marx muestra que son solo la expresión teórica de las relaciones de producción, y afirma que la investigación tiene que estar centrada en el movimiento histórico de dichas relaciones, a las cuales deben estar *subordinadas* en todo momento las categorías.

Así pues, frente a la posición de Marx en los *Manuscritos de París,* en los que dentro de la crítica a la dialéctica hegeliana intentaba salvar sus aspectos positivos e integrarlos en su concepción antropológica, ahora solo se presenta la crítica a los aspectos negativos de la dialéctica hegeliana, a su carácter especulativo y mistificador. En 1844 Marx consideraba que se podían aprovechar los esquemas dialécticos hegelianos para la comprensión del desarrollo histórico, pero ahora solo ve en dichos esquemas la abstracción de las relaciones reales, y le opone la investigación empírica de dichas relaciones y de su movimiento histórico. Por ello, como afirma Lefebvre, «la dialéctica hegeliana parece entonces irremediablemente condenada. Las primeras exposiciones sobre temas económicos de Marx (y en especial *Miseria de la filosofía*) se presentan como empíricas»[102]. Como señala correctamente este autor, «será necesario esperar a 1858 para descubrir la primera mención no peyorativa de la dialéctica hegeliana»[103].

Desde la posición teórica que ahora asume Marx, su crítica tiene un doble frente. En primer lugar, le critica a Proudhon que solo tenga en cuenta el movimiento abstracto de las categorías y no el *movimiento histórico efectivo.* En segundo lugar, frente al carácter suprahistórico que tienen las categorías para la economía política, Marx le critica que no comprenda que no son más que la *expresión de determinadas relaciones históricas* y que, por tanto, tienen un carácter meramente transitorio, como las relaciones de las que son expresión. El esfuerzo de Marx en este sentido está encaminado a disolver el carácter atemporal de las categorías de la economía política en el proceso de formación de las relaciones históricas. La economía política, al separar las categorías económicas del modo de producción burgués respecto del movimiento histórico que las genera, toma dichas categorías como si fuesen eternas, válidas para todos los modos de producción que ha habido en la historia.

En la fase de transición de que va de 1845 a 1857, la crítica de Marx a la

economía burguesa se dirige al hecho de que esta utilice las categorías económicas para explicar todas las formas históricas de sociedad, pero no le critica aún su *concepción teórica* de las categorías. En relación con ello afirma en *Miseria de la filosofía* que «los economistas presentan las relaciones de producción burguesas como categorías fijas, inmutables, eternas […] Los economistas nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen estas relaciones mismas, es decir, el movimiento histórico que las engendra»[104]. Frente a este uso suprahistórico de las categorías, Marx arguye que las categorías del modo de producción capitalista únicamente tienen validez para ese explicar esa forma de sociedad, pero no otras. Lo que implica que esas categorías son «productos históricos», al igual que las relaciones sociales a partir de las que surgen:

> Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción. […] Los hombres, al establecer las relaciones sociales según su modo de producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por consiguiente, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones de las que son expresión. Son *productos históricos, efímeros, transitorios*[105].

En estos planteamientos está contenida ciertamente una crítica fundamental a la economía política, que se mantendrá, de hecho, en toda la obra posterior de Marx. Pero es una crítica que se limita a la forma en que los economistas burgueses operan con las categorías, sin criticarse todavía el modo en que las conciben. La causa de ello se encuentra en la autocomprensión empirista que tiene Marx en estos momentos, lo que le impide desplegar esa dimensión más profunda de la crítica que se presentará luego en su obra de crítica de la economía política. Por lo tanto, lo que nos encontramos en *Miseria de la filosofía* es la reafirmación del punto de vista fundamental de la concepción materialista de la sociedad y de la historia que se presentó en *La ideología alemana* y de la posición empirista que le subyace. La novedad de esta obra consiste en que se aplica dicha concepción al análisis económico, utilizándola para llevar a cabo la crítica del tratamiento especulativo de Proudhon de la economía y la crítica del carácter ahistórico de las categorías de la economía política. Se critica a ambas concepciones que, cada una a su modo, otorgan prioridad a las categorías frente al realidad empírica, haciéndolas

independientes de las condiciones materiales. Frente a ello, Marx establece que las categorías económicas no son más que la expresión teórica de las relaciones de producción de una determinada sociedad histórica, que es preciso investigar empíricamente dichas relaciones y su movimiento histórico, y que se han considerar las categorías solo en función de este movimiento material.

Así pues, una vez que Marx ha abandonado la dimensión abstracta y especulativa de su anterior concepción de la historia que tenía su origen en los planteamientos asumidos de Feuerbach y de Hegel, el desarrollo histórico se entiende como el proceso derivado de la actividad material de los hombres que da lugar a nuevas formas históricas de relaciones sociales. La historia ya no se entiende como el proceso de realización de la esencia humana y de despliegue de las fuerzas esenciales del hombre, sino que es concebida ahora como el resultado de las acciones de los hombres que en el curso de las sucesivas generaciones van tranformando las condiciones materiales legadas por las generaciones precedentes. Con ello Marx está criticando toda forma de filosofía de la historia, tanto en su original versión hegeliana como en la configuración que adopta en el hegelianismo posterior, en el caso de *Miseria de la filosofía* en la formulación que le da Proudhon, al igual que en *La ideología alemana* había ocurrido con las formulaciones de los jóvenes hegelianos. Frente a estas concepciones especulativas de la historia, Marx establece que toda forma de conocimiento histórico tiene que derivarse de la investigación empírica de las relaciones sociales de los hombres.

Esto tiene como consecuencia, tal como indica Jánoska, que «entre los años 1845 y 1850 la actitud de Marx frente a Hegel va de la crítica al apartamiento. La dialéctica hegeliana es rechazada en esta fase, especialmente en su uso por Proudhon. Con *La ideología alemana* contrapone Marx el estudio histórico de las relaciones efectivas al completo "proceso de descomposición del espíritu absoluto". Los "presupuestos" de los que hay que partir son "reales"», lo que en estos momentos significa para Marx que son «empíricamente constatables»[106]. Se trata de una posición en la que el aspecto teórico de la investigación queda subordinado a la consideración positiva de las relaciones sociales tal como se manifiestan a la observación. Cuando en 1857 comience Marx la elaboración de su obra de crítica de la economía política, comprenderá que estas abstracciones no son solamente la expresión abstracta de las relaciones sociales, y que no tienen

simplemente la función de ordenar el material empírico, sino que tienen una determinada función teórica y conllevan en sus relaciones entre sí una determinada información sobre aquello que es expuesto en cada caso. En este momento comenzará a hacerse cargo de la especificidad propia del momento *teórico abstracto* del proceso de *conocimiento,* y abandonará definitivamente la posición empirista que había asumido a partir de 1845.

[1] H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social,* Madrid, Alianza, 2003, p. 276.

[2] J. Hyppolite, *Études sur Marx e Hegel,* París, Marcel Rivière, 1965, p. 110.

[3] L. Kołakowski, *Las principales corrientes del marxismo. Los fundadores,* Madrid, Alianza, 1980, p. 240.

[4] W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, op. cit.,* pp. 77-78.

[5] *Ibid.,* p. 118.

[6] L. Colletti, *Il marxismo e Hegel,* Bari, Laterza, 1971, p. 384.

[7] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx, op. cit.,* p. 24.

[8] J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 217.

[9] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 121.

[10] I. Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx,* México, Era, 1978, p. 225.

[11] G. Márkus, *Marxismo y «antropología»,* Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 5.

[12] *Ibid.,* p. 7. También Della Volpe sitúa en este mismo punto, en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* el corte decisivo en la evolución teórica de Marx, señalando que hay que establecer «como fecha de la "ruptura" la de 1843», que es según este autor donde Marx «la efectúa verdaderamente en cuanto crítica *materialista* de la razón pura y, por consiguiente, de la infecundidad de todo razonamiento *(a priori)* que no tome debidamente en cuenta la multiplicidad o la "materia" o lo extrarracional». G. della Volpe, *Critica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica, op. cit.,* p. 35. Esto le lleva igualmente a interpretar *El capital* a partir de los planteamientos contenidos en esta obra de juventud y en las posteriores, si bien, dado que su interpretación parte de presupuestos distintos a las anteriormente citadas, le otorga una importancia mucho menor al concepto de «enajenación».

[13] G. Márkus, *Marxismo y «antropología», op. cit.,* p. 57.

[14] Cfr. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx: de 1843 a la redacción de «El capital»,* México, Siglo XXI, 1974, pp. 176 y ss.

[15] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx, op. cit.,* p. 35.

[16] La obra de Schmied-Kowarzik, como se ha indicado anteriormente, constituye una de las expresiones más nítidas de esta línea interpretativa: «Las bases de la presente formación social solo puede ser desplegada en la lógica de la enajenación si antes son aclarados los fundamentos de posibilidad de una enajenación de la praxis social, así como de la posibilidad de su supresión, es decir, si se comprende y se desarrolla filosóficamente la dialéctica histórica de la praxis social. Este fundamento dialéctico lo presupone Marx en su análisis crítico del capital; en este sentido, no explicita otra vez el presupuesto dialéctico fundamental, pero argumenta implícita y explícitamente en *El capital* a partir de la dialéctica de la praxis social». W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen*

Praxis, op. cit., p. 124. También Hyppolite se expresa con una considerable claridad a este respecto: «Quien ignora la dialéctica de la *alienación* desarrollada por Hegel y Feuerbach […] no puede comprender el movimiento dialéctico que constituye la esencia de *El capital*». J. Hyppolite, *Études sur Marx e Hegel, op. cit.,* p. 110.

[17] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW* 13, p. 10 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1998, p. 6].

[18] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, MEW* 3, pp. 217-218 [ed. cast.: *La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2014, p. 202].

[19] En este riesgo que comporta la crítica al idealismo hegeliano ha insistido Horkheimer en su estudio sobre Hegel, que resume finalmente en la afirmación de que «toda crítica de la filosofía absoluta está expuesta a la acusación de no ser sino aquello contra lo que se dirige». M. Horkheimer, «Hegel y el problema de la metafísica», en *Historia, metafísica y escepticismo,* Madrid, Alianza, 1982, p. 131.

[20] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 44 (37).

[21] Althusser caracteriza esta transformación de la concepción teórica de Marx como un cambio de «elemento»: «Marx se separó de Feuerbach cuando tomó conciencia de que *la crítica feuerbachiana de Hegel era una crítica hecha "desde el seno mismo de la filosofía hegeliana",* que Feuerbach era aún un "filósofo" que, ciertamente, había "invertido" el cuerpo de la filosofía hegeliana, pero que había conservado de ella la estructura y los fundamentos últimos, es decir, los supuestos teóricos […] No cambió de *"elemento".* La verdadera crítica marxista de Hegel supone justamente que se haya cambiado de elemento, es decir, que se haya abandonado esa problemática filosófica de la que Feuerbach continuaba el prisionero rebelde». L. Althusser, *La revolución teórica de Marx, op. cit.,* p. 38.

[22] Carta del 19 de noviembre de 1844, *MEW* 27, p. 12.

[23] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 152 (143).

[24] *Ibid.,* p. 153 (144).

[25] *Ibid.,* p. 301 (277).

[26] K. Marx, *Thesen über Feuerbach, MEW* 3, p. 6 [ed. cast.: «Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana, op. cit.,* p. 501].

[27] *Ibid.,* p. 7 (501).

[28] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 42 (36).

[29] K. Marx, *Thesen über Feuerbach, op. cit.,* p. 6 (500).

[30] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 43 (36).

[31] *Ibid.,* p. 45 (38).

[32] *Ibid.,* p. 42 (35).

[33] *Ibid.* (36). Alfred Schmidt señala que las limitaciones de Feuerbach están determinadas por el carácter polémico de su posición, por el hecho de que ante la ausencia de límites de la actividad espiritual que se presenta en el idealismo, intenta introducir un elemento puramente pasivo para establecer esos límites que el idealismo ha rebasado. Cfr. A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada,* Madrid, Taurus, 1975, pp. 30 y ss.

[34] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 38 (32).

[35] *Ibid.,* p. 34 (28).

[36] *Ibid.,* p. 69 (60).

[37] *Ibid.,* p. 167 (157).

[38] En ella había dicho Marx que el «comunismo es, como naturalismo consumado, humanismo, y como humanismo consumado, naturalismo». K. Marx, *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte, op. cit.,* p. 536 (143).

[39] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 468 (430).

[40] K. Marx, *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte, op. cit.,* p. 538 (146).

[41] K. Marx, *Thesen über Feuerbach, op. cit.,* p. 6 (501).

[42] M. dal Pra, *La dialéctica en Marx: de los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política», op. cit.,* p. 244.

[43] L. Kołakowski, *Las principales corrientes del marxsimo. Los fundadores, op. cit.,* pp. 266-267.

[44] Sobre la interpretación sostenida por estos autores, véase el primer epígrafe de este capítulo.

[45] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 137.

[46] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 75 (66).

[47] L. Colletti, *Il marxismo e Hegel, op. cit.,* p. 388.

[48] Sobre el origen de la expresión «materialismo histórico», véase «historischer Materialismus» en W. F. Haug (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus,* Hamburgo, Argument-Verlag, 1994 y ss., vol. 6.I, pp. 316 y ss.

[49] Engels se refiere a ello en el prólogo a la traduccion inglesa de su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico.* Cfr. F. Engels, *Einleitung zur englischen Ausgabe (1892) der «Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft», MEW* 22, pp. 298 y ss.

[50] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 26 (21).

[51] El núcleo de la nueva posición teórica de Marx es resumido de manera precisa por Zelený, que indica que frente a la filosofía de los jóvenes hegelianos, en la que «el aspecto teórico de la conciencia se toma fácticamente como lo primario, y por eso también el camino hacia la emancipación humana se ve en la alteración de la conciencia, en la sustitución de una concepción teórica por otra», Marx establece que «este respecto de la conciencia es un momento de la total unidad histórico-concreta de los individuos activos y de las circunstancias; los contenidos y las formas de la conciencia se tienen que entender necesariamente en conexión con las formas de la práctica». J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 240.

[52] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 30 (24).

[53] *Ibid.,* pp. 26-27 (21).

[54] *Ibid.,* p. 31 (26). Volviendo este planteamiento sobre la filosofía de Hegel afirma Adorno que «si nos estuviese permitido especular sobre la especulación hegeliana, podríamos conjeturar que en la ampliación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social: el que está separado del trabajo físico». T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel, op. cit.,* p. 246.

[55] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 245 (226).

[56] *Ibid.,* p. 25 (21). A este respecto señala Karel Kosík que «la conexión interna de la praxis objetivante de la humanidad, denominada sustancia, espíritu objetivo, cultura o civilización, e interpretada en la filosofía materialista como unidad histórica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, crea la “razón” de la sociedad que se realiza históricamente y con independencia de cada individuo por separado, y por ello supraindividual, pero solo existe realmente *a través* de la actividad y de la razón de los individuos. La sustancia social objetiva –como fuerzas productivas materializadas, lenguaje y formas de pensamiento–, es *independiente* de la voluntad y de la conciencia de los individuos, pero solo *existe* a través de *su* actividad, de *su* pensamiento, y *su* lenguaje». K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto,* México, Grijalbo, 1967, p. 257.

[57] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW* 21, p. 298 [ed. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Barcelona, DeBarris, 1997, p. 87].

[58] *Ibid.*

[59] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, op. cit.,* p. 40 (84).

[60] *Ibid.*

[61] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 34 (28).

[62] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, op. cit.,* p. 31 (67).

[63] *Ibid.,* p. 105 (149).

[64] H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, op. cit.,* pp. 259-260.

[65] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* pp. 137-138 (129-130).

[66] *Ibid.,* p. 470 (432).

[67] *Ibid.,* pp. 159-160 (150).

[68] *Ibid.,* p. 217 (202).

[69] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa, op. cit.,* p. 189.

[70] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 217 (202).

[71] *Ibid.,* p. 27 (22).

[72] Esta es ciertamente la significación del término «ideología» que se desprende de la crítica que desarrollan Marx y Engels, si bien no lo definen explícitamente en ningún lugar del texto. Una buena caracterización sintética del mismo en su uso en *La ideología alemana* la da Della Volpe: «Un cuerpo de ideas que aspiran a la universalidad y a la verdad más extensa y abstracta, pero que representan tan solo –aunque inconsciente y dogmáticamente– intereses históricos parciales o de una clase social determinada: ideas que son por lo general hipóstasis idealistas». G. della Volpe, *Critica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica, op. cit.,* p. 9.

[73] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 49 (42).

[74] *Ibid.,* p. 25 (20-21).

[75] *Ibid.,* p. 20 (16).

[76] Esto ha sido señalado con toda claridad por Dal Pra: «Dado que la concepción materialista de la historia implica una búsqueda más exigente de aproximación al desarrollo histórico concreto y, por otro lado, una desconfianza muy acusada hacia todas las estructuras teóricas abstractas, su elaboración orgánica debe implicar tanto un mayor alejamiento de las estructuras dialécticas asumidas en su valor teórico, como una mayor aproximación a una búsqueda histórica más determinada y analítica […] ahora domina la preocupación de arrinconar el significado teórico de la dialéctica con la mayor decisión posible, para poder seguir y profundizar la trayectoria fáctica y empírica». M. dal Pra, *La dialéctica en Marx: de los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política», op. cit.,* p. 236.

[77] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 35 (29).

[78] *Ibid.,* pp. 37-38 (31).

[79] *Ibid.,* p. 73 (64).

[80] G. Klaus y M. Buhr (eds.), *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie,* Rowohlt, Reinbeck, 1972, p. 717.

[81] *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 229 (214).

[82] W. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, op. cit.,* p. 216.

[83] Fernández Liria ha subrayado el modo en que ha obstruido la comprensión del texto de *La ideología alemana* una cierta lectura de las *Tesis sobre Feuerbach,* y en particular de la más célebre de todas ellas: «Esta 11.ª Tesis ha hecho que toda *La ideología alemana* haya sido interpretada como si lo que en suma hiciera Marx contra los filósofos alemanes fuera contraponer la *práctica* a las teorías. Y sin embargo, lo que encontramos en toda la obra es algo muy distinto: pues lo que más les reprocha Marx es la forma en que impiden pensar teóricamente las distintas cuestiones del continente historia a las que van aludiendo». C. Fernández Liria, *El materialismo,* Madrid, Síntesis, 1998, p. 51.

[84] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Mansuskripte, op. cit.,* p. 537 (145).

[85] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 38 (32).

[86] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Mansuskripte, op. cit.,* p. 543 (152).

[87] *Ibid.,* p. 546 (155).

[88] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 37 (31).

[89] J. Habermas, *Conocimiento e interés, op. cit.,* p. 73.

[90] H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, op. cit.,* p. 273.

[91] Cfr. G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, op. cit.,* pp. 538 y ss.

[92] Cfr. J. Hyppolite, *Études sur Marx e Hegel, op. cit.*

[93] Cfr. K. Axelos, *Marx, pensador de la técnica,* Barcelona, Fontanella, 1979.

[94] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 37 (30).

[95] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 146.

[96] K. Marx, *Das Elend der Philosophie, MEW* 4, p. 128 [ed. cast.: *Miseria de la filosofía,* Madrid, Edaf, 2004, p. 201].

[97] Carta a P. W. Annenkow del 28 de diciembre de 1846, *MEW* 4, p. 549.

[98] *Ibid.,* p. 548. Esta idea vuelve a formularla Marx después en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.* Aquí señala que «los hombres hacen su propia historia», lo que significa que pueden «transformarse ellos mismos y transformar las cosas, crear algo que nunca antes ha existido». Ahora bien, los hombres no hacen su historia «a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos, sino bajo circunstancias dadas, transmitidas por el pasado, con las que se encuentran inmediatamente frente a sí». K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, MEW* 8, p. 115 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* Barcelona, Ariel, 1985, p. 11].

[99] K. Marx, *Das Elend der Philosophie, op. cit.,* p. 135 (212).

[100] *Ibid.,* p. 136 (213-214).

[101] M. dal Pra, *La dialéctica en Marx: de los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política», op. cit.,* p. 275.

[102] H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico, op. cit.,* p. 90.

[103] *Ibid.,* p. 91.

[104] K. Marx, *Das Elend der Philosophie, op. cit.,* p. 126 (197).

[105] *Ibid.,* p. 130 (204-205).

[106] J. Jánoska *et al., Das «Methodenkapitel» von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar, op. cit.,* pp. 23 y ss.

SEGUNDA PARTE

LA EXPOSICIÓN SISTEMÁTICA COMO CRÍTICA DE LAS CATEGORÍAS

IV. COORDENADAS TEÓRICAS DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

LA CONFIGURACIÓN DEL PROYECTO DE CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Como hemos mostrado en la primera parte del libro, lo que se presenta en los escritos de las primeras fases de la evolución teórica de Marx es un reiterado esfuerzo por encontrar el modo correcto de comprensión de las relaciones sociales de la moderna sociedad burguesa, dirigiendo para ello su atención alternativamente a la historia, a la política y a la economía. Tras un largo camino de búsqueda, jalonado por diversos textos que permanecen en su mayor parte en estado de manuscritos, Marx diseña un proyecto global del que solo llegará a publicar una parte, y que designa con el rótulo de «crítica de la economía política». El objetivo de este ingente proyecto teórico, que ocupará ya a Marx hasta el final de su vida, es llevar a cabo la exposición de las relaciones económicas de la sociedad burguesa al mismo tiempo que desarrolla la crítica de las categorías fundamentales a través de las que la economía política sistematiza teóricamente dichas relaciones. Esta crítica no se dirige solo al modo en que son comprendidas las categorías por la economía política y a la forma en que las articula, sino que es una crítica dirigida a la economía política misma como ciencia.

Este proyecto teórico comienza a gestarse en el exilio de Marx en Inglaterra. Tras haber sido expulsado sucesivamente de París, de Bélgica y nuevamente de Alemania, Marx se establece definitivamente en Londres, donde en 1850 retoma sus estudios económicos. En las declaraciones autobiográficas del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* indica las consecuencias que esto tuvo sobre su trabajo: «El enorme material sobre la historia de la economía política que está acumulado en el Museo Británico, el favorable punto de vista que ofrece Londres para la observación de la sociedad burguesa […] me determinaron a comenzar otra vez totalmente desde el principio y a elaborar críticamente el nuevo material»[1]. Entre 1850 y 1857, el trabajo de Marx consistió

fundamentalmente en el estudio de las obras de los más diversos economistas, así como de los documentos e informes en los que se contenían los datos de la evolución económica internacional y de los acontecimientos que habían ido marcando esa evolución. En 1857 comenzó por fin a sistematizar el material acumulado en sus estudios y a desarrollar una exposición sistemática de las conclusiones de los mismos, cuyo resultado fueron los manuscritos denominados *Grundrisse*[2].

En la elaboración de estos manuscritos comprende Marx que desde la posición empirista que había mantenido anteriormente no le es posible llevar a cabo la exposición y la crítica de las relaciones sociales burguesas. Como señala Heinrich, «el empirismo que está en la base de esta crítica ya no es conciliable con la nueva concepción de la realidad social […] pues no son los individuos, sino sus *relaciones* lo que constituye la sociedad»[3]. Mientras que la economía burguesa parte del individuo aislado y entiende la sociedad como el resultado de la acción de los individuos, Marx considera que «la sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados»[4]. Puesto que estas relaciones no se pueden constatar empíricamente, la exposición de las mismas tiene que ser resultado de un desarrollo conceptual, lo que supone una redefinición de la posición de Marx frente al idealismo hegeliano. En relación con ello observa Dal Pra que a quien se ocupe de la *Introducción de 1857* «después de haber leído la *Miseria de la filosofía* y cuanto en ella nos dice de Hegel y del método hegeliano, le parecerá legítimo hablar de un "retorno" a Hegel en la orientación de la búsqueda marxiana»[5]. Este autor ha mostrado en su obra que si bien «la *Miseria de la filosofía* se distingue del modo anterior de tratar la economía en los *Manuscritos* y representa casi una purificación del influjo de las categorías de la dialéctica hegeliana, también se distingue del desarrollo posterior de los estudios económicos de Marx»[6].

Diversos autores han documentado la existencia de una *nueva confrontación crítica* con la filosofía hegeliana en la época de madurez de Marx, en el contexto de su búsqueda del modo correcto de llevar a cabo la exposición de los resultados de su investigación económica. Ya Löwith indicó, en términos generales, que «también después de haber pasado a la crítica de la economía, siguió subsistiendo su originaria polémica con Hegel»[7]. Otros investigadores han llevado a cabo un estudio más preciso de

dicha confrontación, y han constatado que esta presenta aspectos específicos que la distinguen de la que había tenido lugar anteriormente. Alfred Schmidt observa que «su recepción crítica de motivos hegelianos no se limita de ningún modo a los escritos de juventud, sino que comienza de nuevo después de 1850, en un plano conceptual más elaborado»[8], por lo que considera que se debe hablar de una «segunda apropiación de Hegel» por parte de Marx[9]. También Helmut Reichelt constata que en la crítica de Marx a Hegel que se presenta en sus escritos de juventud «no ha quedado fijada de modo definitivo la posición materialista y su relación con la filosofía del idealismo absoluto, sino que, por el contrario, el Marx maduro emprende un segundo estudio de Hegel»[10]. Otras investigaciones específicas sobre el método de Marx han insistido asimismo sobre esta cuestión: «En el curso de los años cincuenta, en el contexto de su ocupación con la economía, Marx se confronta nuevamente con Hegel»[11], lo que le lleva a asumir una dimensión central de la concepción hegeliana del método: «La intención de Hegel y Marx es concebir el método como exposición frente a la concepción del método como constituido de elementos aislables»[12].

Marx adquiere ahora una comprensión de la sociedad burguesa como «totalidad» que no se había presentado en sus escritos anteriores. Considera la sociedad como un *sistema orgánico* en el que las distintas partes se presuponen entre sí, y dentro de dicha unidad orgánica los elementos que la componen adquieren una función que no tienen como momentos aislados. La totalidad no es el mero resultado de la suma de los elementos, sino que viene definida por las relaciones que estos tienen entre sí, las cuales están a su vez determinadas por la posición y la función que tienen dichos elementos dentro de la totalidad. Esta compresión marxiana de la sociedad como una unidad orgánica, en la que los distintos elementos que la configuran se hallan en relación recíproca y se presuponen unos a otros, sentará las bases para recuperar el «núcleo racional» de la dialéctica hegeliana y poder utilizarla en una configuración teórica modificada para la exposición de las relaciones que constituyen el modo de producción burgués. A este respecto indica Zelený que «los manuscritos de la segunda mitad de los años cincuenta –ya en el horizonte del punto de vista filosófico alcanzado por Marx en la cuarta etapa de su crítica de Hegel– reflejan algunos problemas nuevos, ante todo cuestiones concretas del método de análisis y crítica del movimiento económico capitalista. Así llega Marx a una estimación positiva de algunas

formas mentales de Hegel (el ascenso de lo abstracto a lo concreto, la totalidad concreta, etc.) que está claro que en *La ideología alemana* y en la *Miseria de la filosofía* no ha apreciado»[13].

En esta nueva fase de su evolución teórica, Marx pretende recuperar la dimensión positiva de la *abstracción,* si bien, para no caer en la especulación hegeliana, insiste sobre la necesidad de referirla sistemáticamente a las condiciones históricas determinadas a partir de las que surge esa abstracción. Señala que las categorías más abstractas y generales pueden referirse a todas las épocas históricas precisamente debido a su elevado grado de generalidad, pero esto no hace de ellas categorías eternas. Este planteamiento constituirá asimismo uno de los elementos fundamentales de su crítica a la economía política. Por un lado, Marx va subrayar, frente a Hegel, que las categorías tienen que estar referidas en todo momento a la *realidad exterior* que es reproducida en el ámbito teórico a través de las mismas. Por otro lado, frente a los economistas, que consideran las categorías económicas como una reproducción directa de la realidad social, insiste en la *sustantividad* del proceso teórico, de modo que las categorías no pueden ser un simple reflejo de la realidad en el pensamiento. Las categorías dependen ciertamente de las relaciones reales, pero dichas categorías no existen en la realidad en la forma aislada que tienen en el pensamiento.

Esto va a tener como consecuencia diferencias importantes entre la concepción del método de Marx y la que está a la base de la economía política. El hecho de que califique en la *Introducción de 1857* el método de los economistas del siglo XVIII como el «método científicamente correcto» respecto al utilizado por los economistas del siglo anterior, no significa que ese sea exactamente el método que desarrolla Marx para su exposición y crítica de las relaciones económicas de la sociedad burguesa. Significa que dicho método se encuentra en el camino adecuado, y ciertamente constituirá en términos generales la base del método de Marx. Pero este presenta modificaciones importantes, determinadas básicamente por el carácter de *crítica* que tiene la exposición marxiana frente al tratamiento positivo de la economía política.

La concepción metodológica de Marx se va precisando a lo largo de la elaboración de los *Grundrisse,* en los que lleva a cabo la primera exposición sistemática de las categorías fundamentales de la economía política. En este proceso llega a la comprensión de que es la mercancía, entendida como

contraposición de valor de uso y valor de cambio, lo que tiene que constituir el punto de partida de la exposición[14]. La forma de valor de la mercancía, como señalará después en el prólogo a *El capital,* constituye «la forma económica celular»[15] de la sociedad burguesa. El mencionado carácter doble de la mercancía como valor de uso y valor de cambio está referido al carácter doble del trabajo representado en la mercancía, a la contraposición entre trabajo concreto y trabajo abstracto. A partir de este punto de partida, Marx va a desplegar simultáneamente la exposición y la crítica de las categorías fundamentales de la economía burguesa[16].

Esta exposición sistemática de las categorías fundamentales de la economía política encontrará su forma definitiva en la «teoría del valor», que es formulada primero en la *Contribución a la crítica de la economía política* y reelaborada después en el capítulo primero de *El capital.* El elevado nivel de abstracción al que presenta Marx la teoría del valor ha tenido como consecuencia que sea la parte peor comprendida de su obra. Por lo que se refiere a la economía académica, se puede decir que por lo general manifiesta una total incomprensión de la misma. En unos casos se la descalifica como «metafísica» o «dialéctica», y en otros es sencillamente ignorada. Al prescindir de esta parte de la teoría de Marx, ya no resulta difícil situar su teoría en paralelo con las otras teorías de la economía política, identificando la teoría marxiana del valor con la teoría clásica del valor. Un caso claro de esta identificación se puede encontrar en Schumpeter, uno de los economistas que se ha ocupado con cierto rigor de la teoría marxiana. En su obra clásica *Capitalismo, socialismo y democracia* dice Schumpeter de Marx que «la verdadera comprensión de su economía comienza con el reconocimiento de que, como teórico, fue discípulo de Ricardo. Fue discípulo suyo no solo en el sentido de que su propia argumentación toma evidentemente como punto de partida las proposiciones de Ricardo, sino también en el sentido mucho más importante de que había aprendido el arte de la teorización de Ricardo»[17]. Pero Schumpeter no solo considera que Marx fue «discípulo» de Ricardo, sino que el núcleo de la teoría de ambos es el mismo, y que además los dos lo defienden de la misma manera: «Su teoría del valor es la de Ricardo […] Ambos responden a las críticas con los mismos argumentos. Los argumentos de Marx son simplemente menos pulidos, más prolijos y más “filosóficos”, en el peor sentido de esta palabra»[18].

Hemos tomado el caso de Schumpeter porque es uno de los pocos

economistas académicos que al menos aborda con cierto detenimiento la teoría marxiana del valor. En la mayoría de los casos ni siquiera es así, y directamente se la hace pasar a engrosar las filas de la teoría clásica del valor. Pero lo común a una y otra forma de proceder, ya se trate de justificar la identidad de ambas teorías o simplemente se presuponga tal identidad, es que se pasa por alto el hecho de que Marx no solo pretendía elaborar una teoría económica que superase las deficiencias explicativas de las teorías de la economía política clásica, sino que pretendía, en primer lugar, realizar una crítica de los *presupuestos teóricos* mismos de la economía política, y de este modo llevar a cabo una crítica de la economía política *como ciencia.* Esto ha sido claramente puesto de manifiesto por Althusser: «La crítica de la economía política realizada por Marx no puede poner en discusión su objeto sin poner también en duda la economía polítíca misma, en sus pretensiones teóricas de autonomía, en el "corte" que instaura en la realidad social para constituirse como teoría. La crítica de la economía política realizada por Marx es, por lo tanto, radical; somete a discusión no solo el objeto de la economía política, sino *la economía política* misma como objeto»[19].

La diferencia fundamental entre la economía política y la crítica marxiana de la economía política se pone de relieve, en primer lugar, al constatar que las teorías clásicas del valor, si bien establecen que es el trabajo lo que produce el valor, circunscriben su objetivo teórico a la *determinación cuantitativa* de las relaciones de intercambio, mientras que la teoría del valor de Marx toma primero en consideración la *dimensión cualitativa* del intercambio, lo que le lleva a entenderlo como la forma en que se realiza el *proceso social* a través del trabajo en las condiciones de la *sociedad burguesa*[20]. Esto permite comprender el sentido del comienzo de la exposición marxiana con la mercancía, definida como «la forma social más simple en que se representa el producto del trabajo en la sociedad actual»[21]. A partir de esta forma simple, constituida por la unidad de las determinaciones contrapuestas del valor de uso y el valor, se desarrolla la construcción teórica que lleva al dinero y al capital.

Esta construcción teórica tiene como objetivo exponer las relaciones sociales que constituyen la base material del modo de producción capitalista, lo cual tiene lugar, como indica explícitamente la designación que le da Marx, en la forma de una *crítica.* Este término puede entenderse en un sentido «externo», como si lo que hiciese Marx fuese elaborar una teoría *a*

partir de la cual critica las teorías de la economía política, o en un sentido «interno», según el cual lo que hace Marx es desarrollar su exposición *a través de* la crítica a la economía política. El primer sentido conlleva una interpretación reducida del alcance de la crítica marxiana, pues en ella se entiende simplemente que Marx desarrolla una teoría distinta de las teorías burguesas, a las cuales se opone críticamente[22]. En cambio, si la crítica se entiende en el segundo sentido, lo que lleva a cabo Marx no es simplemente la elaboración de otra teoría económica, sino la destrucción sistemática de los fundamentos teóricos sobre los que se levanta la economía política burguesa: se trata de una crítica de la totalidad de la economía política como ciencia, y es precisamente por medio de esta crítica como se construye la exposición de las relaciones económicas de la sociedad capitalista. El estudio de la obra de madurez de Marx que vamos a realizar en esta parte del libro tiene como objetivo fundamental poner de manifiesto que es en este segundo sentido del término en el que se ha de entender el proyecto marxiano de una «crítica de la economía política», que constituye como tal una teoría crítica del capitalismo.

LOS TEXTOS FUNDAMENTALES DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

El primer borrador del proyecto de crítica de la economía política fue elaborado por Marx en 1857, diez años antes de la publicación de *El capital.* Estos manuscritos, a los que los editores dieron el título de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*[23], constituyeron la base para todas las posteriores versiones de la crítica de la economía política. Al comienzo del trabajo en estos manuscritos, Marx elaboró un texto en el que se ocupaba del objeto y del método de la economía política, y que debía constituir una «introducción general» a su obra de crítica de la economía política, pero que finalmente decidió no publicar[24]. Un primera edición parcial realizada por Kautsky fue publicada en la revista *Neue Zeit* en 1903, y finalmente se publicó de manera íntegra en 1939 como *Introducción* de los *Grundrisse*[25]. Se trata, sin duda, del texto metodológico más importante de Marx, en el que establece los principios fundamentales que deben regir la investigación de las relaciones económicas de la sociedad burguesa.

La primera versión publicada de la crítica de la economía política aparece

en 1859 con el título de *Zur Kritik der politischen Ökonomie*[26]. Su contenido fue reelaborado de nuevo por completo en la primera edición de *El capital,* publicada en 1867. En la segunda edición, que se publicó en 1872, el texto sufrió también importantes modificaciones respecto a la edición anterior. Lo que se constata al comparar las sucesivas reelaboraciones de la crítica de la economía política que va llevando a cabo Marx es que determinadas partes de la exposición se van *simplificando progresivamente,* y que se eliminan asimismo ciertos desarrollos teóricos que hacían que la exposición resultase demasiado compleja, de modo que la articulación metodológica se va haciendo cada vez menos visible. Esta constatación, por otra parte, no hace más que confirmar las declaraciones explícitas de Marx a este respecto, que expresó en diversas ocasiones su esfuerzo por «popularizar» su obra, especialmente las partes más abstractas de la misma. Así, por ejemplo, cuando trabajaba en la continuación de la *Contribución a la crítica de la economía política,* le dice a Engels que dicha continuación será «mucho más popular y el método estará mucho más oculto que en la parte I»[27]. Como sabemos, dicha continuación de la *Contribución* se acabó convirtiendo en *El capital,* en el cual Marx comenzó otra vez desde el principio y reformuló nuevamente el contenido de la *Contribución:* «He considerado necesario empezar de nuevo *ab ovo* en el primer libro, esto es, resumir en *un* capítulo sobre la mercancía y el dinero el escrito que me publicó Duncker»[28]. En el prólogo a la primera edición de *El capital* se refiere Marx explícitamente a la cuestión de la popularización, afirmando que ha «popularizado todo lo posible» determinadas partes del análisis del valor[29].

Las declaraciones de Marx contenidas en las cartas sobre la recepción de la primera edición de *El capital* ponen de manifiesto que considera que su exposición no se ha entendido correctamente. Además, como se puede constatar por los comentarios del epílogo a la segunda edición, tiene que defenderse de la acusación de hegelianismo que la crítica lanza contra él. Esto hizo que se distanciase de Hegel en el mencionado epílogo y especificase que su método dialéctico no solo era distinto del hegeliano, sino que era su «contrario directo»[30]. Por otro lado, esto también llevó probablemente a que Marx suprimiese en el texto de la segunda edición referencias explícitas a los tránsitos dialécticos. Así, por ejemplo, frases de la primera edición de *El capital* como «el progreso de la exposición llevará

después por medio de su propia dialéctica a esas formas más concretas»[31] son eliminadas en el texto de la segunda edición sin comentario alguno al respecto[32]. Puesto que en ocasiones se suprimen este tipo de referencias sin que se presente a su vez ninguna modificación en el desarrollo teórico, es preciso concluir que dichas supresiones no pueden entenderse como un cambio en la estructura de la argumentación, sino que se trata simplemente de la omisión de referencias metodológicas que Marx no consideraba necesarias para la comprensión del contenido. Ahora bien, si de lo que se trata es de reconstruir el método marxiano de crítica de la economía política, es necesario tener en cuenta las referencias y los desarrollos teóricos, tanto de versiones anteriores publicadas como de los manuscritos, que no aparecen ya en la última edición de *El capital,* y que pueden ayudar a la comprensión de la articulación metodológica de la obra.

Algunos autores consideran que no solo *El capital,* sino también la *Contribución a la crítica de la economía política* es una versión simplificada de los *Grundrisse* y de los manuscritos preparatorios de la *Contribución.* Según estos intérpretes, solo se puede comprender el método marxiano de crítica de la economía política a partir de los *Grundrisse* y del *Urtext*[33]. Esto ha dado lugar a que la interpretación de estos autores se desplace desde las obras publicadas hacia los manuscritos. Solo aquí se presentaría la exposición teórica en toda la complejidad necesaria para poder entender la estructura metodológica de la crítica de la economía política. En este sentido, Backhaus se ha esforzado por poner al descubierto tras el «estrato exotérico» de *El capital,* el «estrato esotérico más profundo» de los *Grundrisse*[34]. Según este autor, solo con la ayuda de los *Grundrisse* se puede comprender adecuadamente *El capital* e impugnar de manera concluyente la interpretación errónea de Engels y del marxismo ortodoxo de que en *El capital* se presenta la exposición de la formación histórica del modo de producción capitalista a partir de sociedades precapitalistas de producción mercantil simple. También Reichelt ha sostenido esta línea de interpretación: afirma a este respecto que «hay que atenerse a los escritos más tempranos, concretamente a los *Grundrisse* y al *Urtext,* si se quiere llegar a saber algo del método, y leer a partir de esta base los textos publicados, para aclarar lo que ha sido ocultado en ellos»[35].

Por mi parte, aunque considero que dichos manuscritos suministran un material de inestimable importancia para la comprensión del método de la

crítica de la economía política, no me parece adecuado considerarlos como la piedra angular. En primer lugar, porque a lo largo de los años posteriores a la redacción de los manuscritos ha habido modificaciones en la concepción metodológica de Marx, las cuales se pierden de vista al centrarse fundamentalmente en los manuscritos. En segundo lugar, considero que un criterio fundamental a la hora de analizar el pensamiento de Marx debe ser atenerse a su voluntad de publicación. Y la que Marx consideró como su obra definitiva, en la cual incluso integró, reelaborándolos, los planteamientos que ya había desarrollado en sus obras publicadas anteriormente, fue *El capital,* concretamente el libro primero. Es esta la obra que Marx consideró como su verdadero legado intelectual y es, por tanto, esta obra la que debe ser considerada como la piedra angular en cualquier estudio del pensamiento de Marx, aunque lo que dicho estudio pretenda sea reconstruir el método marxiano de crítica de la economía política.

En cuanto a libros segundo y tercero de *El capital,* con lo que acabamos de señalar queda claro asimismo que a nuestro juicio ocupan una posición ancilar respecto al primero. En principio, en la medida en que se trata de textos de Marx no acabados y no preparados para su publicación, son escritos del mismo rango que el resto de los manuscritos de crítica de la economía política. Ahora bien, aquí se presenta el problema de que los libros segundo y tercero son el resultado de una labor de edición de Engels que no se limitó simplemente a publicar los manuscritos de Marx para dichos libros. Se trata de unos textos que Engels eligió según su criterio, que ordenó como le pareció conveniente, y que completó y reelaboró en un abnegado esfuerzo para conformar una obra acabada de lo que en muchos casos no eran más que esbozos y desarrollos teóricos inconclusos[36]. De la mayor parte de estas decisiones y reelaboraciones Engels no dejó constancia en el texto editado por él. De modo que a partir de estos libros, tal como se han difundido universalmente a partir de la edición de Engels, que es la que se sigue utilizando predominantemente en la actualidad, no es posible saber exactamente qué corresponde a Marx y qué son añadidos y correcciones de Engels. Por otra parte, aun remitiéndose directamente a los manuscritos marxianos de los libros segundo y tercero, subsiste el problema de que no tenemos una obra acabada publicada por Marx con la que poder compararlos y saber la forma definitiva que hubiera dado a la exposición de dichos planteamientos. Mientras que en el caso de los *Grundrisse,* del *Urtext,* y de

otros manuscritos cuyo contenido fue reelaborado en el libro primero de *El capital,* tenemos la obra acabada para comparar la exposición en uno y otro lugar, pudiendo constatar así lo que Marx no ha recogido explícitamente y que puede servir para aclarar el desarrollo teórico de *El capital* si la exposición, por lo demás, mantiene una estructura similar en ambos textos.

Por lo que respecta a las *Teorías sobre el plusvalor,* frecuentemente consideradas como el libro cuarto de *El capital*[37], hay que señalar que su contenido no se corresponde con el libro proyectado por Marx. Este texto es el resultado de la edición que llevó a cabo Kautsky de los manuscritos marxianos en los que se discutían las principales concepciones sobre el plusvalor en la historia de la economía política[38]. Marx tenía proyectado escribir un último libro de *El capital,* que cerrase el conjunto de la obra, en el que se tratase la historia de la teoría económica[39]. Pero los manuscritos editados por Kautsky tratan la historia de una única categoría, el plusvalor, por lo que constituyen solo una parte del libro que Marx había proyectado. Ahora bien, aunque el texto editado de las *Teorías sobre el plusvalor* no pueda darnos una idea de la arquitectura de la obra planeada por Marx, en él se encuentran reflexiones importantes para comprender el modo en que concebía la crítica de la economía política, puesto que aquí lleva a cabo una confrontación explícita y detallada con los principales teóricos burgueses. Asimismo, en referencia al modo de operar de estos teóricos, se encuentran aquí también consideraciones importantes de Marx sobre su propio método[40].

Finalmente, por lo que respecta a la cuestión de los escritos relevantes para el objeto de nuestro estudio, es preciso hacer referencia aquí a un texto importante para comprender en toda su dimensión la teoría del valor, sobre todo por lo que se refiere al fundamento social de la misma. Se trata del manuscrito *Ergänzungen und Veränderungen* que Marx escribió para preparar la segunda edición del libro primero de *El capital,* en la que Marx realizó un gran número de modificaciones respecto a la primera edición, sobre todo en el primer capítulo[41]. En este manuscrito se encuentran importantes consideraciones sobre la teoría del valor, una gran parte de las cuales no fueron recogidas en el texto de la segunda edición, convirtiéndose en un típico manuscrito marxiano de autorreflexión sobre los fundamentos de su teoría. Pero a diferencia del mayor nivel de generalidad al que suelen presentarse este tipo de reflexiones en otros manuscritos, aquí se confronta

Marx con su propio texto de manera pormenorizada, en ocasiones casi línea por línea, lo que dota a los planteamientos aquí contenidos de un nivel de precisión que los hace muy esclarecedores en algunos aspectos fundamentales.

De las consideraciones realizadas hasta aquí se desprende que resulta necesario poner en juego *todas las sucesivas versiones* de la crítica de la economía política, incluyendo los desarrollos de los manuscritos que no han quedado recogidos en las versiones publicadas, para poder llevar a cabo la investigación del método aplicado por Marx en su intento de sacar a la luz la ley que rige el movimiento económico de la sociedad moderna. Pero a nuestro entender, como ya ha quedado señalado, el texto que debe constituir la base de dicho estudio es *El capital*[42], mientras que la *Contribución* y los diversos manuscritos han de ser utilizados para aclarar o para completar la exposición de *El capital* en los puntos en que esta sea menos precisa o esté menos desarrollada. Con esto queda dicho que en el estudio que vamos a desarrollar de las categorías fundamentales de la crítica marxiana de la economía política nos distanciamos igualmente de las interpretaciones que consideran que los textos de los que hay que partir son los manuscritos, y de las interpretaciones que sostienen que se debe tomar en consideración exclusivamente *El capital* y hay que desechar los manuscritos, e incluso la *Contribución,* como ha sido el caso sobre todo en el marxismo analítico, para el que esos textos resultan notoriamente incómodos, así como en el marxismo-leninismo, donde ha dominado la idea dogmática de un Marx que avanza progresivamente hacia una cumbre de perfección.

Pero esto no significa que vayamos a hacer un estudio comparativo de las distintas exposiciones de Marx, como es el caso, por ejemplo, de la investigación de Gerhard Göhler. Este autor sostiene que «para la fundamentación de teoría económica de Marx no hay “la” dialéctica, sino distintas acuñaciones del desarrollo dialéctico en los *Grundrisse,* en la *Contribución,* y en las versiones de *El capital*»[43]. A partir de esta consideración, Göhler lleva a cabo un estudio en el que analiza y compara la exposición de Marx en la *Contribución* y en *El capital,* estableciendo las diferencias fundamentales que existen entre ellas. La conclusión a la que llega este autor en su investigación es que en las modificaciones que se han producido en el método de exposición de Marx desde la *Contribución* hasta la segunda edición de *El capital,* la dialéctica va experimentando una

progresiva reducción[44]. Esta conclusión, establecida a este nivel de generalidad, resulta ciertamente muy discutible y, de hecho, va contra la autocomprensión explícita de Marx, que indica en el prólogo a la primera edición de *El capital* que en la forma de valor «la dialéctica es mucho más precisa» que en la *Contribución*[45]. Lo que tiene lugar en las distintas versiones de la exposición de Marx es un proceso complejo en el que determinadas partes se simplifican y otras se desarrollan con más precisión, de modo que no resulta posible establecer una tendencia unívoca al respecto. En cualquier caso, nuestro propósito no es, como hemos indicado, realizar un estudio comparativo de las distintas exposiciones de Marx. Nos vamos a centrar en la exposición de *El capital,* y concretamente en la última versión de la misma[46], y utilizaremos las exposiciones anteriores para aclarar y explicitar el desarrollo teórico en aquellos puntos en los que nos parezca necesario.

LAS SUCESIVAS VERSIONES DE LA TEORÍA DEL VALOR

Las consideraciones realizadas en el apartado anterior resultan particularmente relevantes por lo que respecta a la teoría del valor, cuya función central en el conjunto de la exposición de Marx hemos señalado anteriormente. En la teoría del valor se desarrollan las determinaciones fundamentales del concepto de valor, el cual constituye la clave de bóveda del entero edificio teórico de Marx. Toda la suerte de su obra se juega aquí, y únicamente desde aquí es posible comprender el sentido de la «crítica» marxiana de la economía política. Él mismo señaló explícitamente esta parte de su exposición como «lo decisivo para todo el libro»[47], y a ella dedicó su mayor esfuerzo teórico. Al lugar esencial que ocupa la teoría del valor en el conjunto de la obra de Marx se ha referido Martínez Marzoa en los siguientes términos: «Todo *Das Kapital* no es sino la exposición desarrollada de la "teoría del valor" expuesta globalmente en el capítulo primero, o sea: la construcción efectiva del "modelo" requerido por las condiciones de aquella teoría. (Cuando decimos "todo *Das Kapital*", nos referimos a la totalidad del proyecto, y no solo a la parte efectivamente escrita)»[48].

La importancia fundamental de la teoría del valor la señala Marx explícitamente ya en el prólogo a la primera edición de *El capital.* Aquí se

refiere también a la posible incomprensión de la misma: «Para la sociedad burguesa, la forma de mercancía del producto del trabajo, o la forma de valor de la mercancía, es la forma económica celular. Al profano le parece su análisis no lleva más que a perderse en meras sutilezas»[49]. La defectuosa recepción de la teoría del valor se debe, por un lado, a la dificultad de la misma, algo frente a lo cual alerta también Marx en el prólogo a la primera edición de *El capital:* «Todo comienzo es difícil, y esto es así para todas las ciencias. Por consiguiente, la comprensión del primer capítulo, especialmente la parte que contiene el análisis de la mercancía, presentará la mayor dificultad»[50]. El alto nivel de abstracción de esta parte fundamental de la obra de Marx ha sido la causa fundamental de la acusación de «metafísico» desde las filas del pensamiento positivista. Pero, por otro lado, parece que Marx no logró encontrar una exposición satisfactoria de la teoría del valor, algo que es evidente por las sucesivas formulaciones a las que sometió el desarrollo de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política que se encuentran sistemáticamente antes de la categoría del capital. En total, Marx llegó a publicar hasta cuatro versiones distintas de la teoría del valor.

La primera de ellas aparece en la *Contribución a la crítica de la economía política.* La incomprensión general de la misma le hace pensar a Marx que su exposición no ha sido suficientemente clara, como le dice en una carta a Kugelmann: «Ya que incluso cabezas bien dotadas no han comprendido el asunto correctamente, debe haber algo defectuoso en la primera exposición, especialmente en el *análisis de la mercancía*»[51]. En la segunda versión de la exposición de la teoría del valor que tiene lugar en la primera edición de *El capital,* Marx trata de «popularizar» más su desarrollo para hacerlo más accesible y evitar interpretaciones erróneas, tal como declara en el prólogo de la obra: «Por lo que respecta más concretamente al análisis de la sustancia del valor y de la magnitud del valor, lo he popularizado todo lo posible»[52]. Y añade en una nota: «Esto pareció tanto más necesario por cuanto la obra de Ferdinand Lasalle contra Schulze-Delitzsch, hasta en la parte en que declara ofrecer "la quintaesencia intelectual" de mis desarrollos sobre estos temas, contiene errores importantes»[53]. Sin embargo, durante el proceso de impresión de la primera edición de *El capital,* Engels y Kugelmann le señalan a Marx las dificultades para la comprensión del análisis de la forma de valor, lo que llevó a Marx a escribir una versión más popularizada aún e incluirla

como anexo a la obra. Finalmente, en la segunda edición de *El capital* escribe una cuarta versión, en la que lleva a cabo una síntesis de las dos versiones de la primera edición, pero en la cual se presentan asimismo nuevos desarrollos teóricos que no aparecían en las anteriores.

Dentro de la teoría del valor, la exposición de la «forma de valor» –que se presenta en el tercer apartado del primer capítulo de *El capital*– constituye la parte más compleja[54] y, por tanto, la que más requiere de interpretación, pero a pesar de ello un gran número de estudios sobre la obra no se ocupan de ella en absoluto, o bien se limitan a hacer una breve mención al respecto, pasando directamente del análisis del valor que se presenta en los dos primeros apartados del primer capítulo al cuarto apartado, en el que Marx aborda el fetichismo de la mercancía[55]. Se considera así implícitamente que en los dos primeros apartados están ya establecidos todos los aspectos relevantes sobre la determinación del valor, y que en el tercero no se aporta nada sustancial. Con ello no solo se deja de lado lo que en extensión constituye prácticamente la mitad del primer capítulo de *El capital,* que como hemos señalado con anterioridad es el capítulo fundamental de la obra, sino que se ignora el estrato más profundo de la crítica de Marx y aquella dimensión de su teoría del valor en la que se pone de manifiesto con mayor claridad la distancia irreductible que separa la teoría marxiana del valor de la teoría clásica del valor[56].

Sobre la dificultad de esta parte de su exposición advierte ya Marx en el prólogo a la primera edición de *El capital.* Dice aquí que «la forma de valor es difícil de entender, porque la dialéctica es mucho más precisa que en la primera exposición»[57]. Con «la primera exposición» se refiere Marx a la de la *Contribución,* donde efectivamente la cuestión de la forma del valor se encontraba mucho menos desarrollada y su exposición no se presentaba aún separada del proceso de intercambio. La dificultad y el elevado nivel de abstracción de esta parte de *El capital* hicieron que Engels le recomendase a Marx realizar algunas aclaraciones para que fuera más asequible al lector. Tras leer las galeradas de la primera edición, Engels elogia el progreso en la precisión del desarrollo dialéctico en comparación con la exposición de la *Contribución*[58], pero le aconseja a Marx que «valdría la pena mostrar más detalladamente a nivel histórico lo aquí obtenido dialécticamente, confirmarlo en la historia, por así decir, aunque sobre esto ya está dicho lo imprescindible; pero tienes tanto material acerca de ello que seguro que

todavía puedes añadir un buen excurso que muestre por vía histórica al filisteo la necesidad de la formación del dinero y el proceso que ahí tiene lugar»[59]. Engels le aconseja también dividir esta parte en subapartados para que los desarrollos no fueran tan extensos.

Marx le contesta a Engels que sigue su consejo solo en parte: «Por lo que se refiere al desarrollo de la *forma de valor,* he seguido tu consejo y *no* lo he seguido, para proceder también dialécticamente a este respecto. Esto es, 1. he escrito un *apéndice* en el que he expuesto *la misma cosa* del modo más sencillo posible, como si fuera un maestro de escuela; 2. he dividido, siguiendo tu consejo, cada paso en §§ etc. *con su propio título.* En el prólogo le digo al lector *"no dialéctico"* que puede saltarse las páginas x-y y en lugar de ello leer el apéndice»[60]. Ciertamente Engels no le recomendó a Marx que volviese a exponer lo mismo en un apéndice, sino mostrar por vía histórica el desarrollo conceptual realizado. Marx dice, en cambio, que ha vuelto a tratar «la misma cosa» de un modo más simplificado. Así pues, es evidente que Marx no consideraba apropiado mostrar por vía histórica lo «obtenido dialécticamente». Frente a ello, lo que hace Marx es escribir un apéndice y aconsejar en el prólogo al «lector no habituado al pensamiento dialéctico»[61] leer dicho apéndice en lugar de la parte correspondiente del primer capítulo.

De lo anteriormente mencionado se desprende que los sucesivos intentos por parte de Marx de paliar el elevado nivel de abstracción de su exposición del valor y de hacerla más accesible, le llevan a escribir versiones cada vez más «popularizadas» de la misma. Esto hace que el método esté cada vez más oculto y los tránsitos dialécticos más diluidos. Sin embargo, quedarse solo con la primera versión, por ser los desarrollos teóricos más explícitos que en las posteriores, tampoco resulta una opción correcta, pues en los años que van de 1859, en que aparece la primera versión, a 1872, en que aparece la cuarta y definitiva, ha habido cambios en la concepción metodológica de Marx, lo cual ha dado lugar a precisiones importantes que se perderían si nos atenemos solo a la primera versión. Como hemos señalado anteriormente, partiremos de la última exposición de Marx, y nos serviremos cuando sea preciso de las anteriores versiones.

Trateremos de poner de manifiesto a partir de ello el papel central que en la construcción de la teoría del valor desempeña la forma de valor que, como hemos indicado, constituye el núcleo mismo de la crítica marxiana de la

economía política. Marx insiste en diversas ocasiones en que la distinción fundamental que se presenta entre la economía política y su *crítica* de la economía política se encuentra en el análisis de las formas, que la economía política no ha sido capaz de realizar. Le critica a la economía política que no distingua en ningún lugar con claridad entre *forma* y *contenido,* lo que le ha imposibitado una comprensión adecuada de las determinaciones formales. En este sentido, afirma que la economía burguesa «es indiferente a la forma como tal, precisamente porque la considera como natural»[62]. Esto tiene como consecuencia la comprensión naturalista que tiene la economía política de las categorías económicas. Frente a ello, el análisis de las formas que lleva a cabo Marx permite sacar a la luz el carácter histórico de las categorías, así como de las relaciones sociales que están a su base:

> La forma de valor del producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la forma más general del modo de producción burgués, que queda caracterizado por ella como una especie particular de producción social y con ello, al mismo tiempo, caracterizado históricamente. Por consiguiente, si se toma erróneamente como la forma natural eterna de producción social, se pasa también por alto necesariamente lo específico de la forma de valor, por tanto, de la forma de mercancía y, más desarrollada, de la forma de dinero, y la forma de capital, etcétera[63].

Si se comprende la forma de valor como la expresión abstracta de las formas más concretas del modo de producción capitalista, se hace patente la especificidad histórica de dicho modo de producción, algo que no es posible si se la considera como una forma natural. Desde aquí tampoco es posible, como se indica en el pasaje citado, comprender adecuadamente las formas acabadas, ya que estas son en realidad expresiones más desarrolladas de la forma de valor. Puesto que la economía burguesa no se ha ocupado en ningún momento, ni siquiera en la figura de sus teóricos más destacados como Adam Smith o David Ricardo, de la relación entre forma y contenido, no ha sido capaz de comprender la conexión que existe entre la *sustancia del valor* y la *forma de valor* en la que ese contenido adquiere expresión. Frente a ello, Marx pone de manifiesto que el valor no se puede expresar directamente como tal en la mercancía, sino que requiere para ello de la mediación de otra mercancía, que es lo que constituye justamente el análisis de la forma de valor. Heinrich señala que es aquí donde se encuentra la dimensión fundamental de la crítica de Marx a la economía política: «En las diversas

corrientes de la economía política no se discute sobre las *determinaciones formales* de su objeto, sino solamente sobre el *contenido de estas determinaciones formales.* Frente a esta situación, Marx realiza una crítica fundamental, referida a los *fundamentos* de la economía burguesa: critica las *formas* siempre ya *presupuestas* de antemano por la economía burguesa»[64].

El objetivo fundamental al que se dirige el análisis de Marx de la forma de valor es comprender la relación entre forma y contenido, una relación que no ha investigado nunca la economía política. En relación con ello señala Marx:

> La economía política ciertamente ha analizado, si bien de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor, y ha descubierto el contenido oculto en estas formas. Pero nunca ha planteado siquiera la pregunta de por qué este contenido adopta esa forma, por qué, pues, el trabajo se representa en el valor y la medida del trabajo según su duración se representa en la magnitud de valor del producto del trabajo[65].

Frente a la comprensión limitada de la economía política, lo que quiere mostrar el análisis de Marx es la necesidad de la relación que existe entre forma y contenido, lo que implica comprender que el valor no puede manifestarse como tal en el cuerpo de una mercancía, sino que es necesario el cuerpo de otra mercancía que actúe como materialización del valor. Para entender por qué el contenido requiere esa forma de manifestación, hay que analizar la relación entre el *valor* y el *valor de cambio,* algo que no ha hecho nunca la economía política: «Una de las deficiencias fundamentales de la economía política clásica es que nunca consiguió descubrir, a partir del análisis de la mercancía, y más específicamente del valor de la mercancía, la forma de valor, que hace precisamente de él un valor de cambio. Precisamente en sus mejores representantes, A. Smith y Ricardo, se trata la forma de valor como algo completamente indiferente o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía»[66]. Lo que ni siquiera Smith ni Ricardo han sido capaces de ver en ningún momento es que el valor no queda determinado por el trabajo como tal, sino que es preciso cualificar este concepto para determinar en qué sentido el trabajo constituye la sustancia del valor y su medida inmanente. Los economistas burgueses se limitan a establecer que la cantidad de trabajo gastado en la producción de una mercancía constituye la magnitud de valor de dicha mercancía, y ello implica considerar que es el *trabajo concreto* realizado en la producción lo que genera valor.

El análisis de Marx del concepto de trabajo, que a diferencia de la economía

política distingue su doble dimensión de trabajo concreto y trabajo abstracto, muestra que el trabajo es generador de valor solo en su dimensión de *trabajo abstracto.* Puesto que la economía política está interesada básicamente en la cuestión cuantitativa, no es capaz de hacerse cargo de los problemas cualitativos, y ello le impide comprender que la objetividad de su objeto es una *objetividad social.* A diferencia del trabajo concreto, que es la forma natural del trabajo, el trabajo abstracto constituye su forma específicamente social: es la forma en que adquiere carácter social el trabajo realizado de manera privada en la sociedad capitalista, con lo cual queda determinado a su vez el *carácter histórico* de esta forma de trabajo[67]. De este modo, la crítica marxiana de la economía política saca a la luz la forma social del objeto de la economía política y con ello su específica constitución histórica.

[1] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* pp. 10-11 (7).

[2] Marx distinguirá en el Epílogo a la segunda edición de *El capital* entre el modo de exposición y el modo de investigación. Según esta diferenciación, la fase que va de 1850 a 1857 pertenecería a la investigación, y a partir de 1857 empezarían las sucesivas versiones de la exposición de los resultados a los que ha llegado la investigación. Sobre esta diferenciación, véase R. Rosdolsky, *Génesis y estructura de «El capital» de Marx. Estudios sobre los «Grundrisse»,* México, Siglo XXI, 1985, pp. 27 y ss.

[3] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 153.

[4] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW* 42, p. 189 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. 1, Madrid, Siglo XXI de España, 1971, pp. 204-205].

[5] M. dal Pra, *La dialéctica en Marx: de los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política», op. cit.,* p. 336.

[6] *Ibid.,* p. 279.

[7] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, op. cit.,* p. 128.

[8] A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik,* München, Carl Hanser Verlag, 1971, p. 102.

[9] A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx,* México, Siglo XXI, 1983, p. 48.

[10] H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 2001, p. 85.

[11] J. Jánoska *et. al., Das «Methodenkapitel» von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar, op. cit.,* p. 24.

[12] *Ibid.,* p. 28.

[13] J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* pp. 290-291.

[14] Cfr. K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 767 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. 2, Madrid, Siglo XXI de España, 1972, p. 464].

[15] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (vierte Auflage), MEW* 23, p. 12 [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero,* Madrid, Siglo XXI de

España, 2017, p. 44].

[16] Es en este momento cuando Marx se refiere por primera vez explícitamente a su método como «dialéctico». Lefebvre observa en relación con ello que «el método dialéctico fue reencontrado y rehabilitado por Marx, luego de sus trabajos preparatorios para la *Crítica de la economía política* y *El capital.* La elaboración de las categorías económicas y de sus conexiones internas ha superado el empirismo, alcanzando el nivel del rigor científico, y ha tomando ahora la forma dialéctica». A partir de aquí llega a la conclusión de que «el método dialéctico ha venido, pues, a agregarse al materialismo histórico y al análisis del contenido económico, cuando este estuvo lo suficientemente desarrollado para permitir y para exigir una expresión científica rigurosa». H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico, op. cit.,* p. 92, p. 94.

[17] J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Folio, 1984, p. 48.

[18] *Ibid.,* pp. 49-50.

[19] L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El capital,* México, Siglo XXI, 1978, p. 171.

[20] En esta cuestión insiste particularmente el estudio de Helmut Brentel: «Para la comprensión de la teoría marxiana del valor es decisivo tener presente que Marx discute la génesis del valor y del dinero como un problema *cualitativo* […] La *teoría del valor* no expone una *teoría de la medida.* Marx no se interesa por la *actividad* de igualar, sino por el momento funcional, por la *facticidad* de una igualdad que *ya está presente* ahí». H. Brentel, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989, p. 314.

[21] K. Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Ökonomie», MEW* 19, p. 369 [ed. cast.: *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 48].

[22] Así es como se ha entendido predominantemente la crítica de Marx dentro de la tradición marxista, con lo que la «crítica de la economía política» se ha convertido, como señala Ingo Elbe, en una «economía política socialista». I. Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965,* Berlín, Akademie Verlag, 2008, p. 21.

[23] Estos manuscritos, inéditos en vida de Marx, fueron editados por primera vez en Moscú entre 1939 y 1941, edición que se reimprimió nuevamente en Berlín en 1953. Posteriormente fueron editados en *MEGA* II.1.1-1.2 y en *MEW* 42, edición por la que citamos aquí. Nos referimos a ellos abreviadamente como *Grundrisse.*

[24] Marx indica en la *Contribución* la razón por la que no considera adecuado que la exposición sea precedida de una introducción general: «He suprimido una introducción general que había esbozado porque, al pensarlo más detenidamente, me parece que toda anticipación de resultados que aún han de ser probados es perturbadora, y el lector que quiera seguirme debe decidirse a progresar de lo particular a lo general». *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 7 (3).

[25] Ello hace que a menudo sea considerada como un introducción a estos manuscritos, cuando en realidad es una introducción al conjunto del proyecto de crítica de la economía política que Marx comenzó a elaborar en estos momentos, y del cual los *Grundrisse* constituyen la primera exposición parcial. En la edición de *MEW* se encuentra publicada tanto en el volumen 13 como en el 42. En *MEGA,* en el volumen II.1.1. Aquí citaremos por *MEW* 42. Ha recibido simplemente el título editorial de *Einleitung,* y así la citaremos en las notas. Es designada normalmente como *Introducción de 1857* o *Introducción del 57,* que serán las denominaciones que utilizaremos en el cuerpo del texto para referirnos a ella.

[26] Título que se ha traducido sistemáticamente, ya desde la primera edición en español, como *Contribución a la crítica de la economía política.*

[27] Carta a Engels del 9 de diciembre de 1861, *MEW* 30, p. 207.

[28] Carta a Kugelmann del 13 de octubre de 1866, *MEW* 31, p. 534.

[29] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 11 (43).

[30] *Ibid.,* p. 27 (56).

[31] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (erste Auflage), MEGA* II.5, p. 457. No existe traducción de la primera edición de *El capital* al español, por lo que en este caso no es posible dar las referencias traducidas de los pasajes citados. Cuando citemos por esta edición, lo especificaremos en las notas con la indicación *(erste Auflage)* tras el título de la obra.

[32] Esto también puede deberse al intento de Marx de popularizar su exposición, como se puede ver claramente en otros lugares: por ejemplo, en la sustitución en determinados pasajes del concepto hegeliano de «determinidad formal» *(Formbestimmheit)* que aparece en la primera edición por la expresión popularizante de «lenguaje de las mercancías» que utiliza en su lugar en la segunda edición. Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 66 y ss. (101 y ss.).

[33] El título completo que los editores han dado a este manuscrito es *Urtext von «Zur Kritik der politischen Ökonomie»,* y se encuentra publicado en *MEGA* II.2. La primera publicación del texto se realizó en 1941. Este importante manuscrito es el fragmento conservado del borrador de los trabajos preparatorios de la *Contribución a la crítica de la economía política.* Gran parte de su contenido no fue recogido en la versión definitiva de la obra, ni tampoco lo será después en *El capital.* Lo citaremos de manera abreviada como *Urtext.* Se encuentra traducido al castellano, con el título de «Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política*», en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. 3, Madrid, Siglo XXI de España, 1976.

[34] H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxchen Ökonomiekritik,* Friburgo, Ça ira-Verlag, p. 134.

[35] H. Reichelt, «Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge,* Hamburgo, 1996, p. 74.

[36] El libro segundo fue publicado por Engels en 1885, dos años después de la muerte de Marx. El libro tercero no sería publicado hasta nueve años después, en 1894. Esto da una idea de la ingente tarea que tuvo que llevar a cabo Engels para darle forma definitiva a los manuscritos fragmentarios de Marx. Los manuscritos en su forma original del libro segundo se publicaron por primera vez en 1988 (*MEGA* II.4.1) y los del libro tercero en 1994 (*MEGA* II.4.2). No ha habido todavía ninguna traducción a otras lenguas de estos manuscritos originales de Marx, todas las traducciones disponibles han sido realizadas según la edición de Engels. Incluso en el ámbito alemán es usual seguirse refiriendo a la edición de Engels, que es la que se recoge en los volúmenes 24 y 25 de *MEW,* en lugar de a los manuscritos editados en *MEGA.*

[37] De hecho, en la edición *MEW* (26.1-26.3) aparecen con el subtítulo «Libro cuarto de *El capital*». No así en la edición de Kautsky, que llevó a cabo la primera publicación de estos manuscritos entre los años 1905 y 1910. Sobre las diferencias entre ambas ediciones, cfr. *MEW* 26.1, pp. 14 y ss.

[38] Estos manuscritos formaban parte de un conjunto de manuscritos más amplio escritos por Marx entre 1861 y 1863, editados en *MEGA* (II.3.1-3.6) con el título *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskripte 1861-1863).* Sobre el lugar y el papel de las *Teorías sobre plusvalor* dentro de estos manuscritos, véase E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63,* México, Siglo XXI, 1988, pp. 109 y ss.

[39] Cfr. carta de Marx a Kugelmann del 13 de octubre de 1866, *MEW* 31, p. 534; también hay referencias a ello en la carta a Meyer del 30 de abril de 1867, *MEW* 31, p. 543.

[40] Dussel indica en relación con este aspecto de las *Teorías sobre el plusvalor:* «En realidad, Marx interrumpió su discurso anterior para realizar una tarea teórica bien precisa: *confrontar* sus hallazgos realizados hasta marzo de 1862, las categorías ya construidas (esencialmente la de plusvalor), *críticamente* con las estructuras categoriales de los economistas burgueses anteriores más importantes. Era una confrontación genética entre *paradigmas:* el de las estructuras categoriales nacientes y crecientes de Marx mismo, con las de los clásicos u otros, de la economía vigente. No era solo un

“arreglar cuentas”, era algo anterior. Era en realidad una “crítica”». E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63, op. cit.,* p. 111.

[41] Este manuscrito se publicó por primera vez en 1988 en *MEGA* (II.6) con el título *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals».*

[42] Cuando en lo sucesivo hablemos de *El capital,* sin más especificaciones, ha de sobreentenderse que nos referimos al libro primero.

[43] G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, p. 23.

[44] Pero este autor insiste en que «la dialéctica reducida no es compatible con los estándares de la teoría analítica de la ciencia», y que «la caracterización del desarrollo dialéctico como reconstrucción genética no debe llevar a reducir la dialéctica de *El capital* a los esquemas de explicación científicos presentes en las ciencias sociales […] los cuales no dicen nada sobre el desarrollo dialéctico como sucesión dirigida y que pretende la necesidad de las determinaciones, que es de lo que resulta el contexto de fundamentación específico» (*ibid.,* p. 155).

[45] K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* p. 12.

[46] El texto de referencia va a ser el de la cuarta edición alemana editado en *MEW* 23. Esta edición, a cargo de Engels, al igual que la tercera, corresponde básicamente a la segunda edición alemana, a la que Engels añadió las modificaciones que Marx dejó anotadas en su ejemplar de mano en vista a una futura nueva edición (cfr. los prólogos de Engels a las ediciones tercera y cuarta, *MEW* 23, pp. 33 y ss., pp. 41 y ss. respectivamente, así como los comentarios en referencia a ello de Engels a Kautsky, *MEW* 38, p. 241). La mayoría de dichas modificaciones corresponden a adiciones y cambios que Marx llevó a cabo para la traducción francesa de *El capital.* Los añadidos propios de Engels están señalados por él en el texto explícitamente como tales. La traducción de Siglo XXI de España, que es la que utilizamos para dar la referencia de los textos citados, incorpora paralelamente los textos de la segunda, tercera y cuarta edición alemana.

[47] Carta a Engels del 22 de junio de 1867, *MEW* 31, p. 306.

[48] F. Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital» de Marx,* Madrid, Taurus, 1983, p. 28.

[49] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 12 (44). En la segunda edición de *El capital* y en las ediciones sucesivas se conservó el prólogo a la primera edición, si bien se eliminaron algunos pasajes que resultaban innecesarios debido a las transformaciones que se presentaban en la segunda edición respecto a la primera, básicamente las referencias al anexo a la obra que aparecía en la primera edición y que fue suprimido en la segunda. Es el caso de la frase citada al final del apartado anterior y de otros pasajes que citamos más adelante en este apartado. En el pasaje citado aquí y en los que vienen inmediatamente a continuación no hay modificación alguna entre el texto de la primera edición y el de las ediciones posteriores, por lo que en estos casos citamos por la última edición.

[50] *Ibid.,* p. 11 (43).

[51] Carta del 13 de octubre de 1866, *MEW* 31, p. 534.

[52] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 11 (43).

[53] *Ibid.*

[54] Marx subraya en una carta a Weydemeyer la importancia central de la forma de valor, así como la dificultad de la misma, debido a su carácter abstracto: «El análisis de las formas simples del valor es la parte más difícil, porque es la más abstracta, de la economía política». Carta del 1 de enero 1859, *MEW* 29, p. 573.

[55] No nos referimos solo a estudios introductorios a la obra de Marx, sino también a interpretaciones rigurosas. Un caso especialmente notorio en este sentido es el de Paul Sweezy, uno de los autores marxistas más influyentes en el ámbito anglosajón. En la interpretación de la teoría marxiana del valor que realiza Sweezy, no solo no aborda la cuestión del análisis de la forma de valor, sino que ni tan siquiera la menciona. Cfr. P. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista,* México, Fondo

de Cultura Económica, 1982, pp. 33-51.

[56] La importancia fundamental de la forma de valor para la comprensión de la crítica marxiana es expresada por Haug en los siguientes términos: «Es necesario seguir muy de cerca en el texto la demostración por parte de Marx de la forma de valor porque de la comprensión de este procedimiento de explicación depende plenamente la comprensión de lo que significa "crítica de la economía política" […] Si se consigue derivar el concepto de forma económica y con él derivar también la condición de la posibilidad de que se descubra su ley de desarrollo a través del análisis de la forma de valor, entonces se ha entendido el problema de la *crítica de la economía política* y se ha visto, al menos a grandes rasgos y de manera general, su solución». W. F. Haug, *Lecciones de introducción a la lectura de «El capital»,* Barcelona, Laertes, 2016, pp. 168-169.

[57] K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* p. 11.

[58] Cuando Engels leyó el manuscrito de la *Contribución* le había dicho a Marx a este respecto: «A menudo tengo que esforzarme en encontrar los tránsitos dialécticos, ya que *all abstract reasoning* se me ha vuelto muy extraño». Carta del 9 de abril de 1858, *MEW* 29, p. 319.

[59] Carta del 16 de junio de 1867, *MEW* 31, p. 303.

[60] Carta del 22 de junio de 1867, *MEW* 31, p. 306.

[61] K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* p. 12.

[62] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 249 (272).

[63] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 95 (132).

[64] M. Heinrich, *Crítica de la economía política. Una introducción a «El capital» de Marx,* Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 89.

[65] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 94-95 (131-132).

[66] *Ibid.,* p. 95 (132).

[67] Como observa Moishe Postone en este sentido, «el análisis de Marx no se refiere al trabajo como general y transhistóricamente se ha venido concibiendo […], sino a un papel peculiar que el trabajo desempeña únicamente en la sociedad *capitalista».* M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx,* Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 45.

V. DEDUCCIÓN CONCEPTUAL Y DESARROLLO HISTÓRICO

LA FUNCIÓN DE LA ABSTRACCIÓN EN LA TEORÍA DE MARX

En el capítulo anterior hemos indicado que la posición empirista que Marx asumió a partir de 1845 es abandonada cuando emprende la realización de su obra de crítica de la economía política. Ahora desarrolla una comprensión del método en la que conjuga la *sustantividad de las abstracciones* en el proceso de conocimiento científico con la prioridad de la realidad material frente a los conceptos abstractos, cuya necesaria *referencia a la materia* de la que se derivan no puede ser cancelada en ningún momento del proceso de conocimiento. La nueva posición teórica de Marx supone, por tanto, la recuperación de la dimensión positiva de la abstracción en el proceso de conocimiento, pero insiste en la importancia de referir las categorías abstractas a la realidad histórica a partir de la cual se configuran teóricamente. El carácter abstracto de estas categorías hace que puedan ser utilizadas para comprender diversas épocas históricas, pero estableciendo siempre las diferencias precisas: dichas categorías solo tienen plena validez para la sociedad histórica de la que han sido abstraídas. Este planteamiento es el que está a la base de la crítica al modo de operar de la economía política con las categorías.

Esta nueva concepción de Marx implica asimismo una *redefinición* de su *posición crítica* respecto a la filosofía de Hegel. Pero ello no implica en ningún caso que recurra a la concepción esencialista de orientación antropológica que había sostenido en sus primeros escritos. Ahora Marx va a realizar una nueva crítica al idealismo hegeliano dirigida a la pretendida ausencia de supuestos del concepto, lo que lleva a Hegel a concebir el pensamiento como un movimiento autosuficiente que se fundamenta a sí mismo. Frente a ello, la autonomía que Marx reivindica para el pensamiento es una *autonomía relativa,* estableciendo su dependencia de lo concreto real, que constituye el presupuesto del pensamiento conceptual, en ningún caso es producido por este. Lo que este produce es lo concreto de pensamiento, a

partir de lo cual tiene lugar la apropiación teórica de lo concreto real. Marx establece con toda claridad la diferencia entre el orden de lo real y el orden del conocimiento, y no permite que ningún tipo de dialéctica suprima esa diferencia.

De este modo, Marx vuelve a criticar la reducción de la realidad sensible al pensamiento que tiene lugar en el idealismo hegeliano, pero ahora no va a recurrir a una posición empirista en la que haga valer los hechos frente a las abstracciones, ni va a seguir la crítica de Feuerbach de que «la marcha que ha seguido hasta ahora la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto»[1] es una inversión del camino correcto. Marx entiende ahora que el método científico correcto consiste precisamente en «ascender *(aufsteigen)* de lo abstracto a lo concreto»[2]. Considera que los conceptos de los que hay que partir para expresar científicamente la realidad social son el resultado de un proceso teórico en el que se van formando conceptos abstractos cada vez más simples a partir de las representaciones inmediatas de la totalidad real, que como tales no son susceptibles de determinación conceptual alguna y a partir de las cuales, por tanto, no es posible alcanzar directamente el conocimiento científico de la realidad que es objeto de investigación. El proceso de conocimiento tiene que comenzar necesariamente con las *abstracciones más simples,* y a partir de ellas se van generando *conceptos progresivamente más concretos* a través de los cuales se puede aprehender en el pensamiento lo concreto real.

Ahora bien, Marx distingue claramente entre el proceso de constitución de la ciencia y el proceso de pensamiento en general. El hecho de que los conceptos abstractos constituyan el punto de partida del conocimiento científico no significa que constituyan también el comienzo del proceso de pensamiento como tal, el cual parte más bien de lo «concreto representado», que Marx califica como una «representación caótica»[3] de la realidad. A partir de ello tiene lugar el proceso de reducción analítica a partir del que se van obteniendo conceptos sucesivamente más abstractos: «A través de una determinación más precisa, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples»[4]. El proceso histórico de constitución de una ciencia consiste precisamente en esta sucesiva configuración de conceptos cada vez más simples[5]. Cuando ya se han obtenido estos, ha de dar comienzo lo que Marx denomina el «viaje de

retorno»[6], que partiendo de esos conceptos abstractos tiene que llegar hasta conceptos cada vez más concretos. Una vez consumada esta «ascensión» de lo abstracto a lo concreto, nos encontraremos ante «una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones»[7]. Se trata de una totalidad radicalmente distinta de la totalidad caótica que había constituido el punto de partida del proceso de pensamiento. A partir de aquel «concreto representado» ha tenido lugar la *producción* de lo «concreto de pensamiento», que constituye la *reproducción* de lo «concreto real» en el pensamiento como conocimiento científico del mismo:

> Lo concreto es concreto porque es la síntesis de muchas determinaciones, por consiguiente, unidad de lo diverso. De ahí que en el pensamiento aparezca como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por tanto, también el punto de partida de la intuición *(Anschauung)* y de la representación *(Vorstellung).* En el primer camino, la representación plena se disipa en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento[8].

Con este planteamiento opera Marx una separación irreductible entre el orden del conocimiento y el orden de lo real, lo que supone el abandono definitivo de la concepción empirista que había mantenido anteriormente. El conocimiento ya no puede ser considerado como una *reproducción directa* de la realidad extramental en el pensamiento, puesto que no hay ningún correlato empírico inmediato de los conceptos abstractos que constituyen el punto de partida del conocimiento científico. Esta reproducción teórica de la realidad exterior no es una imagen especular de la misma, sino un proceso de construcción conceptual que se apropia de ella en el pensamiento.

Es preciso tener en cuenta que una de las principales dificultades que presenta el texto de la *Introducción del 57* es el uso diverso que hace Marx en él del término «abstracción», que utiliza en distintas significaciones sin especificar en muchas ocasiones explícitamente la diferencia entre las mismas. Aparece, por un lado, con un sentido peyorativo, indicando una forma de representación imprecisa, que es impotente para determinar la totalidad a la que se refiere. Marx define esa totalidad como «lo real y lo concreto», que constituye el presupuesto del pensamiento y como tal es independiente de él. Esto concreto real es a lo que está referida inmediatamente la intuición, que como tal referencia inmediata es meramente

«vacía». Esta forma de abstracción no puede llegar al conocimiento de la totalidad real, pues en su carácter indeterminado no puede más que representarla de manera totalmente difusa. Es necesario, por tanto, que esas abstracciones vacías sean objeto de una progresiva determinación conceptual, hasta alcanzar las abstracciones simples que puedan constituir el punto de partida de la ciencia[9].

Este proceso de constitución de una ciencia es el resultado del trabajo de generaciones de científicos, que logran finalmente fijar las categorías fundamentales que están a la base de la ciencia constituida. Pero estas abstracciones simples, si bien son *determinadas* respecto a las abstracciones vacías del comienzo, son todavía *indeterminadas* respecto a la totalidad concreta de pensamiento que resultará de ellas, y que es la que puede reproducir a nivel teórico la totalidad real que es objeto del conocimiento científico[10]. Por ello, después del proceso de análisis que ha logrado establecer estas abstracciones simples que constituyen el verdadero punto de partida de la ciencia, es preciso el proceso de síntesis que articule las determinaciones conceptuales que han sido abstraídas en el análisis, lo que constituye justamente el «viaje de retorno» que puede producir lo «concreto de pensamiento».

Pero hay aún otra dimensión de la abstracción de la que es preciso hacerse cargo para comprender las reflexiones metodológicas de la *Introducción del 57*. Marx alude aquí a la «existencia histórica»[11] de estas abstracciones, y más adelante insiste en que son «verdaderas en la práctica»[12]. Afirmaciones análogas se encuentran también en los *Grundrisse,* donde señala que dichas abstracciones tienen «una existencia *real*»[13], y asimismo en el libro segundo de *El capital,* donde indica que «aquellos que consideran la autonomización del valor como una mera abstracción, olvidan que el movimiento del capital industrial es esta abstracción *in actu*»[14]. Para caracterizar esta dimensión de la abstracción, el sociólogo alemán Alfred Sohn-Rethel ha acuñado el término «abstracción real»[15]. Se trata de una *abstracción realizada en la práctica* a través de la acción de los individuos, independientemente de la conciencia que tengan de ello. La abstracción conceptual con la que opera la ciencia lo que hace es reproducir a nivel teórico esa abstracción real[16]. A diferencia de las meras abstracciones mentales, que suponen simplemente abstraer en el pensamiento los elementos comunes a diferentes individuos empíricos, las abstracciones de las que parte

Marx en la exposición teórica del sistema capitalista están realizadas en la práctica social de los individuos que están integrados en dicho sistema.

A partir de aquí hay que comprender la afirmación que realiza Marx en *El capital* de que «el espíritu humano ha intentado en vano durante más de dos mil años desvelar el secreto de la forma de valor»[17]. El desarrollo limitado del valor de cambio en las sociedades históricas anteriores a la sociedad capitalista suponía que no estuviese aún realizado como abstracción en las relaciones sociales existentes, lo que hacía imposible que esas sociedades comprendieran la forma de valor de la mercancía. En relación con ello señala que fueron «los límites históricos de la sociedad en la que Aristóteles vivía los que le impidieron descubrir en qué consiste en verdad esa relación de igualdad» que constituye la forma de valor[18]. Ello solo resulta posible en la sociedad moderna, pues solo en ella tiene lugar efectivamente la reducción de todos los trabajos concretos a trabajo abstractamente humano a través del intercambio general de mercancías. Únicamente en esta forma de sociedad «posee ya el concepto de igualdad humana la firmeza de un prejuicio popular. Pero esto solo es posible en una sociedad en la que la forma de mercancía es la forma general del producto del trabajo y, por tanto, la relación de los hombres entre sí como poseedores de mercancías es la relación social dominante»[19].

Dentro de este contexto, una cuestión ulterior que ocupa a Marx en la *Introducción* es la de si las categorías abstractas «tienen también una existencia histórica o natural antes de las más concretas»[20], y pone de manifiesto que una respuesta neta a esta pregunta así formulada no es posible, sino que se requiere un tratamiento diferenciado de la misma. Marx aborda esta cuestión tomando como ejemplo los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, y señala que, en una primera aproximación, es correcto que comience la exposición con la categoría más simple, la cual, en el ámbito del derecho, es la posesión. Marx distingue aquí entre una categoría más simple como es la posesión y una categoría más concreta como es la propiedad. Algunas sociedades solo han conocido la primera; se trata sociedades en las que hay posesión, pero no hay una estructura social suficientemente desarrollada para que exista propiedad. Así, la categoría más simple puede determinar plenamente las relaciones que existen en una formación social poco desarrollada. En sociedades más desarrolladas, sin embargo, designa una relación más simple en comparación con la que

designa la categoría más concreta:

> Las categorías simples son expresión de relaciones en las que lo concreto no desarrollado puede haberse realizado sin haber establecido todavía la relación o condición más multilateral que está expresada espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado mantiene la misma categoría como una relación subordinada[21].

Esto significa que la categoría más simple como parte de relaciones más complejas tiene que ser *nuevamente determinada.* Esta categoría más simple en relaciones más desarrolladas solo puede expresar la particularidad de lo concreto, pero no su universalidad. Marx considera, pues, que las categorías más simples están determinadas de modo distinto en sociedades históricas más desarrolladas, donde son parte de una totalidad más compleja. Estas consideraciones quedan aclaradas por Marx en relación con la categoría de trabajo. Parece que se trata de una categoría que se encuentra en todas las sociedades históricas, por lo que expresa una relación totalmente simple. Sin embargo, solo en la sociedad burguesa esta abstracción simple se encuentra realizada como tal abstracción en las relaciones sociales, de manera que ha podido constituir el punto de partida de la economía burguesa como ciencia que explica teóricamente dicha sociedad. La categoría de trabajo en sentido material, como producción de objetos en un metabolismo con la naturaleza, pertenece ciertamente a todas las formas de sociedad. Sin embargo, la categoría de trabajo tal como se presenta en las relaciones sociales modernas, implica una determinación formal muy precisa, que es resultado de la completa separación del trabajador y los medios de producción, y solo en esta determinación se ha convertido en el presupuesto de todas las relaciones sociales.

Se presentan aquí nuevamente, pues, dos tipos distintos de abstracción. Una abstracción indeterminada, en el sentido ahora de que en su universalidad es válida para todas las formaciones sociales, y una abstracción determinada, que tiene a su base el tiempo de trabajo como sustrato del valor de cambio. Esto constituye precisamente el *carácter abstracto del trabajo* en la moderna sociedad burguesa. No se trata meramente de una abstracción mental, en virtud de la cual se estarían abstrayendo conceptualmente los elementos comunes a una multiplicidad de trabajos concretos, sino que se trata de una abstracción efectivamente realizada en las relaciones sociales capitalistas[22].

El trabajo existe como abstracción real en dichas relaciones, independientemente de la conciencia que tengan de ello los individuos. La categoría de trabajo en esta dimensión abstracta no es válida para todas las formaciones sociales anteriores, sino que en su universalidad tiene validez solo dentro de la sociedad burguesa desarrollada. Su determinación viene dada porque en la sociedad burguesa los distintos tipos de trabajo son realmente indiferentes entre sí. Esta indiferencia corresponde a una forma de sociedad en la que los individuos pueden cambiar de trabajo con facilidad, porque no están estructuralmente ligados a ninguna actividad determinada. Marx resume sus consideraciones en los siguientes términos:

> Este ejemplo del trabajo muestra inequívocamente cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debido a su abstracción– para todas las épocas, sin embargo, en lo que hay de determinado en esta abstracción son el producto de relaciones históricas y poseen su plena validez solo para estas relaciones y dentro de ellas[23].

Por otro lado, hay categorías que son equívocas, en el sentido en que tienen un significado diferente en distintos tipos de sociedad, como la renta de la tierra capitalista y la renta feudal. Sería erróneo darle a la renta de la tierra prioridad en la exposición por el hecho de su primacía histórica. En la sociedad burguesa, «el capital es la potencia económica que lo domina todo»[24], la renta de la tierra está determinada por el capital y debe ser tratada a partir de este. La sociedad burguesa está constituida sobre los escombros de todas las sociedades anteriores, pero los residuos del pasado no permanecen inmodificados en la nueva forma de sociedad, sino que su posición viene determinada por las relaciones existentes en el modo de producción actual. Mientras que en la época feudal el capital tenía el carácter de la propiedad territorial, en la sociedad moderna es al revés, la propiedad territorial tiene carácter capitalista. En cada sociedad hay una forma de producción que es la que determina a las otras, que «otorga a todas las demás su correspondiente rango e influencia»[25]. En las sociedades preburguesas pudo haber un cierto desarrollo del valor, pero en ningún momento desempeñó el papel fundamental dentro de la sociedad, puesto que aún no había surgido el capital como relación social de producción. Con ello se pone de manifiesto nuevamente que aunque ciertas categorías, dado su carácter abstracto, puedan servir para comprender determinados aspectos de otras

sociedades históricas, dichas categorías solo son completamente operativas para explicar las relaciones más desarrolladas de la moderna sociedad burguesa.

LA SUBORDINACIÓN DE LO HISTÓRICO A LO LÓGICO

Las consideraciones metodológicas que realiza Marx en la *Introducción de 1857* no solo resultan fundamentales para comprender el proceso de deducción de las categorías, sino también para hacerse cargo de la relación que establece entre el orden de desarrollo histórico y el orden de exposición sistemático en su teoría crítica del capitalismo. La comprensión marxiana del proceso de conocimiento científico implica una separación entre ambos órdenes que no ha visto en general la tradición marxista, la cual ha asumido la existencia de un paralelismo entre el orden conceptual y el histórico. Sin embargo, en los textos de Marx no es posible encontrar un planteamiento unívoco que establezca la existencia de una *correspondencia determinada* entre ambos órdenes. Es el sistema capitalista ya desarrollado lo que constituye el objeto de su exposición, y esta es independiente del proceso de desarrollo histórico a través del cual se ha establecido el capitalismo como modo de producción dominante. De hecho, es la exposición teórica de las relaciones sociales de producción del sistema capitalista ya plenamente constituido la que señala el lugar en el que tiene que introducirse la consideración histórica. Lo que significa que solo cuando las categorías que expresan las relaciones del modo de producción capitalista están suficientemente definidas, se puede exponer el proceso histórico a través del cual ha surgido el capitalismo.

Esta concepción metodológica, que aparece expresada en la *Introducción del 57* y a la que también se pueden encontrar referencias en los *Grundrisse,* ha sido en gran medida ignorada en la recepción del pensamiento de Marx. La interpretación más extendida del método de la crítica de la economía política tiene su base en la interpretacion de Engels, que lo entiende como simultáneamente *lógico e histórico:* esto es, como un método en el que se da la íntima copertenencia de la deducción conceptual del modo de producción capitalista y la explicación del proceso histórico de formación del mismo. Esta es la interpretación que ha dominado en el marxismo tradicional y que se

puede encontrar en casi todos los libros «introductorios» al pensamiento de Marx, y ha sido sostenida asimismo por un buen número de destacados intérpretes de su obra. Resulta necesario, pues, confrontarse con esta forma de interpretación y determinar su genealogía, poniendo de manifiesto sus implicaciones en la comprensión de la obra de Marx.

Ya Lenin entendió que en la exposición de Marx tenía lugar la descripción del desarrollo histórico desde la producción mercantil simple hasta la producción capitalista. Afirma que en *El capital* «Marx va siguiendo la evolución del capitalismo desde los primeros gérmenes de la economía mercantil, desde el simple trueque, hasta sus forma más altas, hasta la gran producción»[26], de modo que el desarrollo lógico tiene que ser entendido asimismo como la reproducción del desarrollo histórico. Una vez sancionada por Lenin, la unidad de lo lógico y lo histórico pasó a formar parte del canon filosófico del marxismo-leninismo. Rosental expresa este modo de comprensión de la obra de Marx con total claridad: «La respuesta que da Marx al problema de la correlación entre lo lógico y lo histórico se reduce a decir que la marcha ascendente del pensamiento de lo abstracto a lo concreto debe reflejar en su conjunto los grandes lineamientos del proceso histórico real»[27].

Dentro del marxismo occidental han sostenido también esta idea autores de las más diversas orientaciones. Mandel la ha difundido en muchos de sus escritos popularizantes del pensamiento de Marx, afirmando que la «síntesis de la sociología y de la ciencia económica que Marx se esforzó por realizar extrae su enorme superioridad del hecho de que está fundada en una síntesis del método lógico (dialéctico) e histórico»[28]; o como dice en otro lugar, «el método debe ser, pues, genético-evolutivo […] porque el secreto de toda “categoría” no puede ser revelado sin examinar a la vez su origen y evolución»[29]. Haug señala asimismo en su introducción a *El capital* que es «una idea central de esta introducción mostrar la unidad de lo “lógico” y lo “histórico” como elemento fundamental del método de la crítica de la economía política»[30]. En esta línea interpretativa se sitúa también Zelený, que sostiene que «no se trata de un proceso puramente lógico y, al mismo tiempo, podemos añadir, tampoco de un proceso puramente histórico, sino de la “expresión ideal” del proceso histórico»[31]. Y Reichelt afirma en este mismo sentido que «la forma dialéctica de la exposición de las categorías es al mismo tiempo la forma de exposición adecuada de aquel movimiento que

produce históricamente el capitalismo»[32], por lo que este autor considera que «en el desarrollo de las categorías se expresa […] un peculiar entrelazamiento del método histórico-descriptivo y el inmanente-genético»[33].

Pero en la obra de Marx, como veremos, este problema de la relación entre lo lógico y lo histórico se plantea de una manera considerablemente más compleja de lo que se desprende de estas caracterizaciones. De hecho, no es posible encontrar en su obra un *planteamiento unívoco* que justifique tales interpretaciones. El origen de esta interpretación hay que buscarlo más bien en Engels, como hemos señalado anteriormente. La comprensión de Engels del método de Marx ha sido determinante en la recepción de la obra de este, pues ha influido de manera decisiva en la tradición marxista[34]. Dentro del marxismo ha sido usual no diferenciar entre la posición teórica de Marx y la de Engels, y se ha partido del presupuesto de que ambos compartían por principio los mismos planteamientos. Esto puede resultar en cierto modo legítimo por lo que respecta al periodo de juventud, momento en el que la evolución teórica de ambos estuvo profundamente vinculada, lo que dio lugar a la escritura conjunta de diversos textos. Pero la obra de crítica de la economía política fue desarrollada por Marx independientemente de Engels, que además solo pudo seguir con dificultad y de manera parcial su proceso de elaboración, como él mismo reconoció en más de una ocasión. Así pues, frente a la habitual costumbre en la tradición marxista de no distinguir entre las concepciones de Marx y Engels, es necesario establecer las diferencias existentes entre las mismas y evitar interpretar los textos de Marx a partir de la comprensión de Engels. El primer paso necesario para ello, totalmente obvio, por otra parte, pero que generalmente no se respeta en la bibliografía sobre el tema, es distinguir entre los textos de Marx y los de Engels, aunque los de este último sean «recensiones» o «aclaraciones» a los escritos de Marx. Como afirma Martínez Marzoa, «la prueba de que los pensamientos de varios autores "coinciden" (o como quiera que se llame a lo que supuestamente ocurre) solo podría ser correcta *a posteriori,* y constituye un círculo vicioso "no encontrar diferencias fundamentales" una vez que se ha dado por admitida la posibilidad de basar una interpretación de Marx en citas de Engels»[35].

Como se tratará de poner de manifiesto, Engels permaneció en una comprensión *empirista e historicista* de la economía que Marx dejó atrás

durante la elaboración de su obra de crítica de la economía política, lo que le impidió a Engels comprender sus articulaciones fundamentales y el método que estaba a su base. En la *Recensión a la Contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx* plantea Engels su interpretación del método marxiano en los siguientes términos:

> Puesto que en la historia, como en su reflejo literario, el desarrollo también se produce, a grandes rasgos, de las relaciones más simple a las más complejas […] las categorías económicas aparecerían ahí en el mismo orden de sucesión que en el desarrollo lógico. […] Por consiguiente, el método lógico era el único indicado. Pero este, en realidad, no es otro que el método histórico, simplemente despojado de la forma histórica y de las contingencias perturbadoras. Con lo que comienza esta historia tiene que comenzar igualmente el proceso de pensamiento, y su progreso ulterior no será nada más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, del curso histórico[36].

Lo que está suponiendo aquí Engels es la existencia de un *desarrollo paralelo* desde las relaciones simples a las relaciones más complejas en la historia y en el pensamiento. El punto de partida lo ha de constituir «la relación primera y más simple que se nos presenta históricamente, fácticamente»[37]. Esta relación establecida por Engels entre el desarrollo lógico y el histórico ha servido de base a la interpretación del método de Marx como un método esencialmente histórico. Göhler señala en este sentido que Engels «en su recensión de la *Contribución* caracteriza el proceder de Marx ciertamente como "lógico", pero vinculado tan estrechamente con la sucesión histórica y simplemente depurado de las contingencias históricas, que su interpretación ha actuado como alegato para la interpretación histórica del desarrollo dialéctico»[38].

Esta misma interpretación es sostenida por Engels también en su apéndice al libro tercero de *El capital,* que él mismo editó más de una década después de la muerte de Marx. Aquí afirma Engels respecto al método que opera en la obra que «no se trata solo de un proceso puramente lógico, sino de un proceso histórico y de su reflejo explicativo en el pensamiento, de la prosecución lógica de sus conexiones internas»[39]. Esta comprensión del método ha llevado a Engels a historizar las categorías económicas de Marx, distinguiendo en su exposición entre la forma de producción capitalista y las formas de producción precapitalistas, a partir de lo cual lleva a cabo

asimismo la historización de la ley del valor: esta solo tiene plena vigencia, según Engels, en las sociedades precapitalistas[40]. Esta interpretación supone que lo que tiene lugar en *El capital* es una exposición *histórico-lógica,* de modo que la exposición lógica en forma sistemática constituiría simplemente la reproducción abstracta del desarrollo histórico efectivo[41].

Pero esta interpertación de Engels no se corresponde con la autocomprensión de Marx. Ni el objeto de la investigación de Marx es el proceso histórico de formación del modo de producción capitalista, ni considera que en la exposición sistemática de su objeto de investigación se pueda presentar una correspondencia directa con dicho proceso histórico. El hecho de que el objeto de la exposición de *El capital* es el sistema capitalista desarrollado, y no el desarrollo histórico del mismo, lo pone ya claramente de manifiesto el prólogo a la primera edición de *El capital:* «Lo que me propongo investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de circulación que le corresponden […] En sí y para sí no se trata del mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas»[42]. Y la exposición del sistema capitalista ya desarrollado, que es el objeto de la investigación de Marx, no está referida al proceso histórico que ha dado lugar al mismo. Esto es explicitado por Marx ya en sus reflexiones metodológicas de la *Introducción del 57,* donde afirma que el orden en que se presentan las categorías en la exposición teórica no tiene por qué corresponderse por principio con el desarrollo histórico. Marx distingue aquí entre el proceso histórico de génesis de las relaciones sociales que dan lugar a las categorías económicas y la relación que tienen dichas categorías en la sociedad moderna ya constituida. De aquí concluye que

> sería irrealizable y erróneo hacer que se sucedan las categorías económicas en el orden en que fueron determinantes históricamente. Su orden de sucesión está determinado más bien por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa […]. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedad […], sino que se trata de su articulación *(Gliederung)* dentro de la moderna sociedad burguesa[43].

Para Marx, en efecto, no resulta posible comprender el sistema capitalista desarrollado mediante una simple reproducción paralela de las conexiones históricas, ni siquiera reduciéndolas a sus elementos esenciales y aislando los

factores perturbadores. La construcción teórica es independiente del desarrollo fáctico, por lo que no puede tratarse en ningún caso de refigurar el desarrollo histórico para explicar a partir de ahí la realidad histórica presente, sino de analizar dicha realidad y reconstruir teóricamente sus relaciones esenciales. Lo que pretende reflejar la exposición sistemática de Marx es la conexión global de la *estructura desarrollada* de la sociedad burguesa, y el método adecuado para ello, definido por Marx como ascensión de lo más abstracto a lo más concreto, no tiene por qué ser congruente con el desarrollo histórico. La expresión conceptual de la organización interna del sistema capitalista es una construcción ideal que reproduce teóricamente las *relaciones tipificadas* de dicho sistema. En este sentido afirma Marx que en su obra lleva a cabo la exposición de las relaciones de producción capitalistas solo en la medida en que «corresponden a su concepto *(ihrem Begriff entsprechen),* o lo que es lo mismo, las relaciones reales se exponen solo en tanto que expresan su propio tipo general»[44]. O como señala en otro lugar del libro tercero de *El capital:* «Solo tenemos que exponer la organización interna del modo de producción capitalista, por así decirlo, en su media ideal»[45].

Esta exposición del sistema capitalista desarrollado no se deriva en ningún caso del estudio del desarrollo histórico por el que el capitalismo se constituye como el sistema económico dominante. De hecho, es precisamente la exposición teórica la que va a permitir señalar el *lugar* que le corresponde a la *investigación histórica.* A esta relación se refiere Marx en los siguientes términos:

> Nuestro método indica los puntos en los que tiene que introducirse el examen histórico, o en los que la economía burguesa, como mera forma histórica del proceso de producción, apunta más allá de sí misma a los anteriores modos de producción históricos. Por lo tanto, para desarrollar las leyes de la economía burguesa no es necesario escribir *la historia real de las relaciones de producción*[46].

Con ello se pone claramente de manifiesto que Marx no identifica en modo alguno la exposición sistemática con la descripción del proceso de desarrollo histórico, y en la medida en que puedan tener alguna relación entre sí, es precisamente la primera la que tiene prioridad frente a la segunda: «Estos indicios, junto con la concepción correcta del presente, ofrecen también la clave para la comprensión del pasado; un trabajo aparte, que esperamos poder

abordar alguna vez»[47]. En efecto, Marx considera que solo un conocimiento teórico suficiente de la estructura social ya desarrollada permite comprender el proceso de desarrollo histórico que la ha originado, pues únicamente dicho conocimiento pone en condiciones de saber qué fenómenos de la evolución histórica es pertinente investigar y cuáles resultan superfluos. Es precisamente la comprensión teórica del sistema capitalista lo que ha permitido establecer que la condición histórica fundamental para su surgimiento es la escisión de los productores directos de sus medios de producción y no, por ejemplo, la acumulación de grandes masas de dinero, por lo que será el proceso histórico de expropiación de los trabajadores lo que habrá que investigar para comprender la génesis histórica del capitalismo[48]. A este método de investigación retrospectivo es a lo que alude el célebre símil de Marx de que «la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono»[49]. Es el conocimiento de las formas más desarrolladas lo que permite comprender el proceso de desarrollo que ha llevado hasta ellas, y no al revés.

LA RELACIÓN ENTRE LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA Y LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

Hemos visto hasta aquí que para Marx el estudio de la formación social en su configuración acabada es independiente de la investigación histórica. Ahora bien, esto no significa que la investigación histórica no desempeñe ningún papel en la construcción teórica del modo de producción capitalista. Ciertamente el análisis teórico de la estructura acabada indica la dirección en la que hay que investigar los procesos históricos, pero esta investigación histórica, que presupone el desarrollo lógico, tiene a su vez la función de ilustrar la exposición sistemática y, lo que es más importante, de completarla allí donde no es posible la deducción conceptual de los correspondientes fenómenos históricos. Como señala con concisión Kosík, «la investigación lógica muestra dónde comienza lo histórico, y lo histórico completa y presupone lo lógico»[50].

Si observamos el modo en que se presentan las referencias al desarrollo histórico en la exposición de Marx, observamos que, por un lado, tienen la función de *ilustrar* el desarrollo teórico previamente realizado,

presentándose, por tanto, a continuación del mismo. Esto se puede ver con toda claridad, por ejemplo, en el caso del dinero en el capítulo tercero del libro primero de *El capital,* donde después de exponer su génesis teórica, la ilustra con ejemplos históricos[51]; o en el libro tercero, donde tras la exposición de las leyes que determinan la tendencia al ahorro en la utilización de capital constante se da una ilustración histórica de las mismas[52]. Pero, por otro lado, se puede constatar también que la investigación histórica es introducida para *completar* la exposición teórica allí donde esta no puede llevar a cabo la deducción de las relaciones históricamente constituidas. En este caso, no se trata de ilustrar la exposición teórica, sino de explicitar sus *presupuestos fácticos,* que como tales no pueden deducirse teóricamente. La exposición de dicha realidad histórico-empírica tiene entonces la función de explicar aquello que no resulta accesible a la exposición sistemática de las categorías. Este es el caso de la «acumulación originaria», el proceso por el cual se ha constituido históricamente el modo de producción capitalista, pero que como tal proceso previo ha quedado abolido en la configuración desarrollada del sistema. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que aunque dicho proceso constituye un presupuesto (histórico) de la exposición categorial de las relaciones capitalistas, y como tal es indeducible teóricamente, no fundamenta en ningún caso dicha exposición. Ello lo demuestra el hecho de que Marx presenta este proceso histórico de formación del sistema capitalista *después* de la exposición teórica de las categorías fundamentales del modo de producción capitalista. Solo una vez expuesto el sistema capitalista en su configuración esencial, se puede exponer el proceso histórico que ha dado lugar a dicho sistema.

En este sentido observa Göhler sobre la exposición de *El capital* que «la estructura del desarrollo dialéctico de la mercancía al dinero está determinada en primera línea sistemáticamente, a partir de la estructura de la sociedad capitalista en sus rasgos y conexiones fundamentales. Pero la estructura del desarrollo es también histórica en la medida en que el objeto, que él mismo es histórico, no solo suministra ilustraciones históricas para las categorías desarrolladas, sino que también posibilita su ubicación histórica correspondiente. Ahora bien, no de manera necesaria en su sucesión desarrollada sistemáticamente»[53]. En el ulterior desarrollo conceptual que se presenta en *El capital,* la deducción del concepto de capital tiene lugar a partir del concepto de valor[54]. Y una vez deducida lógicamente la categoría

del capital, el resto de las categorías son desarrolladas a partir de ella, ya que esta constituye la categoría central del modo de producción capitalista. En relación con este orden de sucesión señala Marx en los *Grundrisse:*

> Dentro del sistema de la sociedad burguesa, por tanto, el capital se sigue inmediatamente del valor. *En la historia se presentan otros sistemas* que constituyen la base material de un desarrollo incompleto del valor. Como el valor de cambio desempeña aquí solo un papel subordinado respecto al valor de uso, no es el capital lo que aparece como su base real, sino las relaciones de la propiedad de la tierra. En cambio, la moderna propiedad de la tierra no se puede comprender de ninguna manera sin el capital, puesto que no puede existir sin el supuesto del capital y, de hecho, aparece históricamente como una forma de la precedente conformación histórica de la propiedad de la tierra, pero como una forma producida por el capital, una forma puesta adecuadamente por este de la forma histórica precedente de la propiedad de la tierra. Es precisamente en el desarrollo de la propiedad de la tierra donde se puede estudiar el triunfo progresivo y la formación del capital[55].

La exposición de las categorías tiene lugar, pues, en el orden que «está determinado por la relación que tienen entre ellas en la moderna sociedad burguesa»[56], y aquí el concepto fundamental es el de capital, que como especifica Marx en el pasaje citado, en esta forma de sociedad «se sigue inmediatamente del valor». Lo que es decisivo para este desarrollo lógico no es el orden de sucesión histórico, sino la conexión interna dentro de la sociedad moderna. Según esta conexión va desplegando Marx progresivamente la construcción conceptual que, partiendo de la forma de valor de la mercancía, puede expresar teóricamente la realidad del modo de producción capitalista.

Ahora bien, el hecho de que para Marx no exista un paralelismo entre el orden de exposición teórico y el desarrollo histórico no implica que la relación entre ambos sea necesariamente *inversa.* Esta intepretación ha sido mantenida por la escuela de Della Volpe, que toma literalmente la afirmación de Marx de que el orden de sucesión de las categorías es «el inverso del que aparece como su orden natural o del que les corresponde en la sucesión del desarrollo histórico»[57]. A este respecto sostiene Della Volpe que «el *sentido de la relación* entre las categorías económicas precedentes, o del pasado, o "históricas" y las categorías consiguientes de la sociedad moderna, es dictado por un *orden inverso* al *cronológico* de las categorías»[58]. Tal

interpretación ha sido sostenida también por Colletti, que señala que «este orden es exactamente *el inverso de su sucesión natural,* al igual que del orden de su desarrollo a lo largo del tiempo»[59]. Pero del mismo modo que no existe una relación directa entre ambos órdenes, tampoco existe una relación inversa. Lo que es esencial retener es que la exposición de Marx sigue la relación que tienen entre sí las categorías *en el interior* de la sociedad capitalista, *independientemente* del orden en que se hayan presentado en el desarrollo histórico. Este tipo de problemas surgen de darle a la palabra «inversión» un significado literal, cuando en realidad es utilizada por Marx en este contexto, al igual que en otros, en un sentido muy laxo, sin ninguna pretensión de literalidad en el uso de la misma. En referencia a ello señala Althusser que «Marx emplea su tiempo demostrando, no sin malicia, que el orden real contradice al orden lógico y si a veces llega, en la expresión, hasta *decir* que existe entre los dos órdenes una relación *"inversa",* no podemos tomar esta palabra al pie de la letra por un *concepto,* o sea, por una afirmación rigurosa que extrae su sentido, no de haber sido proferida, sino por pertenecer con pleno derecho a un campo teórico definido», de lo que Althusser concluye que hay que atribuirle a dicho término «un uso *analógico,* sin rigor teórico, es decir, sin ese rigor que nos *impone* la problemática teórica que sustenta todo el análisis de Marx, rigor que es preciso haber identificado y definido previamente para poder juzgar sobre la validez o las debilidades de un *término* o incluso de una frase»[60].

La necesidad de buscar una interpretación unívoca allí donde la exposición de Marx es compleja ha dado lugar a simplificaciones y a buscar un caso como único general. Pero el problema se plantea en Marx de una forma bastante más diferenciada. Lo que ha establecido unívocamente es que el orden de sucesión en que son introducidas las categorías en la exposición supone que las más abstractas aparecen antes que las más concretas, pero ello no implica que las relaciones sociales que se expresan en esas categorías abstractas hayan surgido históricamente con anterioridad a las más concretas. Así pues, se pueden dar relaciones distintas entre el orden histórico y el orden lógico, y no se puede partir del supuesto de que el punto de partida histórico coincide con el punto de partida de la exposición, como afirma Engels. De hecho, si así fuera por principio, carecería de sentido que Marx especificase explícitamente la coincidencia de ambos órdenes, como efectivamente hace cuando se produce tal coincidencia. Así, Marx designa «no solo como

dialéctico, sino también histórico», «el tránsito de la propiedad privada al trabajo asalariado […] ya que el último producto de la moderna propiedad de la tierra es el poner general de trabajo asalariado»[61]. Igualmente, en el libro primero de *El capital,* especifica que la cooperación de un gran número de trabajadores bajo la dirección de un capitalista «constituye histórica y conceptualmente el punto de partida de la producción capitalista»[62]. Y en este mismo sentido señala en el libro tercero que es «apropiado considerar los valores de las mercancías como el *prius* de los precios de producción, no solo teóricamente, sino también históricamente»[63].

Por lo que se refiere a lo que Marx denomina el «curso de las categorías económicas»[64], esto es, el orden de sucesión en que las categorías aparecen en la exposición sistemática, pueden darse dos casos distintos. En un primer caso, la exposición puede *corresponderse* con el curso histórico, esto es, las relaciones históricas que se expresan en las correspondientes categorías aparecen paralelamente a estas en la exposición. Es el caso del dinero, que ha existido históricamente antes de que existiera el capital: «Desde este punto de vista se puede decir que la categoría más simple puede expresar relaciones dominantes de un todo no desarrollado o relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, que ya existían históricamente antes de que el todo se desarrollase en el sentido expresado por una categoría más concreta. Solo entonces correspondería el curso del pensamiento abstracto, que asciende de lo más simple a lo combinado, al proceso histórico real»[65]. En un segundo caso, puede darse una *relación inversa* entre el desarrollo teórico y el curso histórico, como ya había señalado Marx también en la *Introducción del 57.* Este es el caso, por ejemplo, de la relación entre el capital comercial y el industrial. Históricamente se presenta primero el capital comercial, pero no así en la exposición sistemática, donde «aparece la formación de la tasa general de beneficio como si surgiera de los capitales industriales y de su competencia, y solo después es rectificada, completada y modificada por la entrada del capital comercial. En el curso del desarrollo histórico la cosa ocurre de manera precisamente inversa»[66].

Por consiguiente, la relación en que se presenta para Marx la deducción conceptual y la evolución histórica es compleja y no puede ser resumida en una fórmula simple. Se puede dar el caso de que un determinado fenómeno se presente como constitutivo de la formación histórica del capitalismo y a su vez siga constituyendo el punto de partida del modo de producción capitalista

ya desarrollado, en cuyo caso aparecerá también como tal punto de partida de la exposición sistemática de las categorías. Por otro lado, puede darse el caso de una relación inversa entre el desarrollo histórico y el sistema capitalista constituido, y entonces lo históricamente primero se presentará con posterioridad en la exposición sistemática. Y puede ocurrir también que un determinado fenómeno histórico constituya el punto de partida histórico de la producción capitalista, pero que haya sido abolido en el modo de funcionamiento del sistema desarrollado, como es el caso de la acumulación originaria. En ese caso no se presentará como tal en la exposición categorial, sino que será objeto de la *investigación histórica.*

Por otra parte, tanto en la correspondencia directa como inversa entre el orden teórico y el histórico, hay que tener en cuenta que «en el cuerpo social todas las relaciones existen simultáneamente y se apoyan unas en otras»[67]. Por consiguiente, si bien la construcción de la teoría exige la exposición separada de los distintos niveles, será preciso luego articularlos para dar cuenta de su efecto recíproco en el todo que constituye «el cuerpo social». En efecto, Marx ha señalado que las categorías expresan «formas de existencia, determinaciones de existencia, a menudo solo aspectos aislados de esta sociedad determinada», de modo que después de que cada una de ellas «sea considerada por separado, tiene que ser considerada su relación recíproca»[68].

La sucesión de las categorías desde las más simples hasta las más concretas y desarrolladas no debe entenderse, por tanto, como un desarrollo histórico-lógico, ya que solo en el contexto global de la sociedad moderna están las categorías suficientemente determinadas. El concepto de «desarrollo» *(Entwicklung)* en Marx tiene dos niveles distintos de significación. Por un lado se refiere a la historia real; por otro lado, a la reconstrucción teórica del proceso social dentro del modo de producción capitalista ya constituido. Desarrollo para Marx, en este segundo sentido, tiene que ver siempre con *crítica,* porque lo simple aparece como lo ya desarrollado, y de lo que se trata es de poner de manifiesto, a través de la crítica de las formas simples tal como las entiende la economía política, las mediaciones que dan lugar a su desarrollo[69]. Backhaus se ha referido en este sentido a la ambigüedad de ciertos términos de la argumentación marxiana, y afirma que ha sido el carácter polisémico de los mismos lo que ha dado lugar en muchos casos a «disputas pseudoteológicas» dentro de la tradición marxista[70].

Así pues, el método de Marx es un método de desarrollo lógico que es esencialmente distinto del histórico, a diferencia de la interpretación de Engels citada al comienzo, que considera que en el desarrollo lógico se trata, en el fondo, del desarrollo histórico, «despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras». En este punto, como en algunos otros que se señalarán en los siguientes capítulos, Engels no se mostró como un buen intérprete del pensamiento de Marx. La razón para insistir en las interpretaciones erróneas de Engels se debe a la gran influencia que han tenido las mismas en la recepción de la obra de Marx. No solo en el marxismo ortodoxo (cuyas formulaciones se basan en su mayor parte en los planteamientos de Engels, que al simplificar el pensamiento de Marx han resultado más aptas para la divulgación), sino también en autores marxistas a los que en ningún caso se puede incluir dentro de la ortodoxia marxista, y a los que la autoridad de Engels les ha condicionado fuertemente en su interpretación[71].

Por otra parte, también se da el caso de algunos autores que parten de una interpretación diferenciada entre las concepciones de Marx y Engels, pero que consideran que la interpretación de Engels se debe a ciertas ambivalencias que se presentan en el pensamiento de Marx. Así, por ejemplo, Göhler afirma que «Marx es ambiguo aquí y seguramente no se le puede atribuir exclusivamente a uno de los dos esquemas»[72]. También es el caso de la interpretación de Brentel, que aún poniendo de relieve la separación entre el orden lógico y el orden histórico en la obra de Marx y, por tanto, considerando errónea la interpretación de Engels, estima que la causa de dicha interpretación se encuentra en determinadas formulaciones ambivalentes de Marx, que apuntan a un «dimensionamiento histórico» de las categorías económicas[73]. Estas interpretaciones sostienen, pues, que en la obra marxiana pueden encontrarse, además de las formulaciones anteriormente mencionadas, que impugnan por principio la unidad de lo lógico y lo histórico, otras formulaciones que entran en contradicción con ellas y que remiten a dicha unidad, y ello no en términos de simple coincidencia, sino con carácter sistemático. En mi opinión, no existe tal ambivalencia en este aspecto en el pensamiento de Marx. Afirmaciones tales como aquellas en las que se apoya Engels para sostener su interpretación[74] pueden entenderse perfectamente, sin recurrir a un «dimensionamiento histórico» de las categorías, a partir de las consideraciones de Marx en la

Introducción del 57, donde señala claramente que las categorías que expresan las relaciones sociales burguesas permiten comprender las de sociedades históricamente menos desarrolladas debido a su *carácter abstracto,* pero ello no implica una concepción suprahistórica en la que queden *eliminadas todas las diferencias:*

> La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y más compleja. Las categorías que expresan sus relaciones y la comprensión de su articulación permiten, por tanto, comprender al mismo tiempo la articulación y las relaciones de producción de todas las formas precedentes de sociedad […] si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen una cierta validez para todas las otras formas de sociedad, esto hay que tomarlo *cum grano salis.* Pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero siempre con una diferencia esencial[75].

Es aquí precisamente, en esta limitación de la plena vigencia de las categorías a una formación social históricamente determinada, donde se expresa el aspecto fundamental de la comprensión marxiana de las categorías en relación con el desarrollo histórico de las sociedades. Esto lo ha comprendido Marx ya desde *La ideología alemana,* e insistió en ello con especial claridad en la *Miseria de la filosofía*[76]. Marx había criticado a la economía política, por un lado, y a Proudhon, por otro, el carácter suprahistórico que atribuyen a las categorías económicas, el hecho de que consideren las categorías de la sociedad capitalista como válidas para explicar cualquier formación social. En la *Introducción del 57* Marx vuelve a abordar esta crítica desde el punto de vista más elaborado que ahora tiene al respecto. Afirma aquí que las categorías de la sociedad capitalista permiten explicar en cierto modo otros tipos de sociedades históricas, dado que son las más desarrolladas. Pero subraya que esto no permite suprimir las diferencias, tal como hace la economía política. La plena validez teórica de las categorías queda circunscrita a la sociedad histórica determinada en la que las relaciones que expresan esas categorías se encuentran totalmente desarrolladas: «La economía burguesa suministra así la clave para la economía antigua, etc. Pero en absoluto al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la sociedad burguesa en todas las formas de sociedad»[77]. Y esto es así no solo por lo que respecta a la economía vulgar, sino que también los máximos representantes de la economía política clásica, incluido Ricardo,

comparten esta comprensión suprahistórica de las categorías, lo que constituye el núcleo de la crítica de Marx[78]. Respecto a esta cuestión señala Luckács:

> La falta de cientificidad de este método aparentemente tan científico consiste, pues, en que ignora y descuida el *carácter histórico* de los hechos que le subyacen. […] Pues esos hechos, como productos del desarrollo histórico, no solo se encuentran en constante transformación, sino que –precisamente en la estructura de su objetividad– *son productos de una determinada* época histórica*: productos del capitalismo.* Consiguientemente, la «ciencia» que reconoce como fundamento de la factualidad científicamente relevante el modo como esos hechos se dan inmediatamente, y su forma de objetividad como punto de partida de la conceptuación científica, se sitúa simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista, y acepta la esencia, la estructura objetiva y las leyes de esta, de un modo acrítico, como fundamento inmutable de la «ciencia»[79].

Además de comprender el carácter esencialmente histórico de las categorías en el sentido de la limitación de su vigencia a la formación social históricamente considerada, otro elemento fundamental del planteamiento de Marx es la comprensión de su objeto teórico, el sistema capitalista desarrollado, como un organismo que se genera a sí mismo de manera constante. La construcción teórica de Marx está dirigida a la aprehensión de este *proceso de autoconstitución* de la sociedad capitalista a partir de sus *propios supuestos,* en el cual se generan también las formas de pensamiento objetivas en las que los individuos toman conciencia de su posición dentro del sistema. El modo de funcionamiento de este da lugar a la reificación de las relaciones entre los hombres, las cuales adquieren un carácter cósico que es tomado como tal en su objetividad por la economía política. Marx pretende establecer en su exposición la mediación entre las relaciones sociales de los hombres y su fijación en formas objetivas.

Esta forma de entender la relación entre el orden lógico y el histórico marca también una distancia irreductible respecto a la filosofía hegeliana. Sobre esta relación sostiene Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía:*

> Afirmo que si se despojan los conceptos fundamentales de los sistemas que aparecen en la historia de la filosofía de lo que respecta a su forma externa, a su aplicación a lo particular y cosas semejantes, se obtienen los distintos estadios de determinación de la idea misma en su concepto lógico. Y al revés, si se toma el proceso de desarrollo

lógico para sí, se tiene ahí en sus momentos fundamentales el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos[80].

Como se desprende de las consideraciones realizadas hasta aquí, es precisamente Engels el que se encuentra más cerca del paralelismo entre lo histórico y lo lógico que establece Hegel. Para Marx, la exposición tiene lugar como un desarrollo conceptual a través del que se expresa teóricamente la conexión global de la estructura desarrollada del sistema capitalista, y esta construcción teórica es independiente del proceso histórico a través del que ha surgido el capitalismo. Este es descrito por Marx después del desarrollo categorial, lo que significa que queda fuera de la exposición sistemática. De hecho, es la exposición teórica de las relaciones capitalistas constituidas la que da la «clave» para la comprensión del proceso histórico. Este planteamiento central del pensamiento de Marx, que se puede encontrar en diversos puntos neurálgicos de sus textos de crítica de la economía política, supone una comprensión de la relación entre el orden lógico y el orden histórico que le separa radicalmente de la concepción hegeliana.

[1] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, op. cit.,* p. 251 (54).

[2] K. Marx, *Einleitung, MEW* 42, p. 35 [ed. cast.: «Introducción», en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. 1, Madrid, Siglo XXI de España, 1971, p. 22].

[3] *Ibid.* (21).

[4] *Ibid.*

[5] En referencia a ello afirma Marx en la *Contribución* que los fisiócratas han abordado «el problema en su forma más complicada antes de haberlo resuelto en su forma más elemental, como el curso histórico de todas las ciencias lleva solo a su punto de partida real a través de una masa de rasgos cruzados y transversales». K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* pp. 42-43 (42).

[6] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 35 (21).

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] A la diferencia entre ambos tipos de abstracción se refieren Carlos Fernández Liria y Luis Alegre en los siguientes términos: «Lo característico de las representaciones, intuiciones, nociones o conceptos que conforman esta red ideológica es su imprecisión y, por lo tanto, su vaciedad. Se trata, en efecto, de representaciones muy abstractas, pero de un género de abstracción muy distinto de las abstracciones que construye la comunidad científica. La ciencia trabaja en la abstracción en aras de la precisión, mediante definiciones y construcciones conceptuales teóricamente blindadas. Las abstracciones ideológicas de la conciencia espontánea, por el contrario, son abstractas a fuerza de indefinición». C. Fernández Liria y L. Alegre, *El orden de El capital,* Madrid, Akal, 2010, p. 97.

[10] Es en este aspecto en el que estas abstracciones son deficitarias, no porque su contenido no se

encuentre aún mediado, como sostiene Della Volpe cuando afirma que esta abstracción todavía está «*llena de un concreto "caótico",* confuso, *no asimilado;* o "*mala* empiria", no mediada. Esa definición abstracta, inútil, se convierte a causa de su propio apriorismo en una *tautología* real, o sea, *de lo real* o de su *contenido.* Por lo tanto, "volatilizarse" de la representación concreta no significa para Marx su vaciarse en cuanto representación, sino que *su contenido* es "caótico", "imaginario" *indiferenciable:* pues lo que *se volatiliza* en la definición abstractista, apriorista, es el *valor cognoscitivo* de la representación, *no su contenido*». G. della Volpe, *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista,* Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 149.

[11] K. Marx, *Enleitung, op. cit.,* p. 36, p. 37 (22, 23).

[12] Cfr. *ibid.,* p. 39 (26).

[13] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 362 (410). Y observa en relación con ello: «Mientras que lo universal es, por una parte, solo una *differentia specifica pensada,* es a la vez una forma real *particular* al lado de la forma de lo particular y lo singular». *Ibid.,* p. 363.

[14] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band, MEW* 24, p. 109 [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política. Libro segundo,* Madrid, Siglo XXI de España, 2017, p. 124].

[15] Señala a este respecto que el concepto económico de valor «es de naturaleza inmediatamente social, tiene su origen en la esfera espacio-temporal del comercio entre los hombres. No son las personas las que producen esta abstracción, sino sus acciones, sus acciones recíprocas». A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit,* Fráncfort, Suhrkamp, 1970, p. 42.

[16] Haug indica en este sentido que «esta abstracción, por tanto, reproduce solo algo que es realidad práctica en nuestra cotidiana existencia social: una "abstracción real", a diferencia de una abstracción meramente pensada». W. F. Haug, *Lecciones de introducción a la lectura de «El capital», op. cit.,* p. 75.

[17] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 12 (44).

[18] *Ibid.,* p. 74 (110).

[19] *Ibid.*

[20] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 36 (22).

[21] *Ibid.,* pp. 36-37 (23).

[22] Heinrich observa respecto a la dimensión de «abstracción real» que constituye el trabajo abstracto que «la "abstracción" de la que aquí se trata no es una abstracción que lleven a cabo *conscientemente* los individuos que intercambian […], sino que se realiza a través de las acciones de estos individuos». M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 209.

[23] K. Marx, *Einleitung,* p. 39 (26).

[24] *Ibid.,* p. 41 (28).

[25] *Ibid.,* p. 40 (27-28).

[26] V. I. Lenin, *Fuentes y partes integrantes del marxismo,* Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 27.

[27] M. Rosental, *Los problemas de la dialéctica en «El capital» de Marx,* Montevideo, Pueblos Unidos, 1969, p. 371. Tras una afirmación como esta podría esperarse encontrar transcrita o al menos referida «la respuesta que da Marx al problema». Pero en lugar de ello encontramos referida la respuesta que da Lenin al problema: «Lenin ha expresado muy bien la concordancia de lo lógico con lo histórico en *El capital,* al decir que este contiene la historia del capitalismo y el análisis de los conceptos que la resumen». *Ibid.,* p. 373.

[28] E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx: de 1843 a la redacción de «El capital», op. cit.,* p. 65.

[29] E. Mandel, *Tratado de economía marxista,* vol. 1, México, Era, 1976, p. 18.

[30] W. F. Haug, *Lecciones de introducción a la lectura de «El capital», op. cit.,* p. 40.

[31] J. Zelený, *La estructura lógica de El capital de Marx, op. cit.,* p. 84.

[32] H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalsbegriffs bei Marx, op. cit.,* p. 150.

[33] *Ibid.,* pp. 181-182.

[34] Como indica Elbe, «el marxismo es en muchos aspectos obra de Engels, por lo que es propiamente un engelsismo». I. Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, op. cit.,* p. 14.

[35] F. Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 12.

[36] F. Engels, *Karl Marx, «Zur Kritik der politischen Ökonomie» (Rezension), MEW* 13, pp. 474-475 [ed. cast.: «La *Contribución a la crítica de la economía política* de Karl Marx», en K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1998, p. 340].

[37] *Ibid.,* p. 475 (341). Llama la atención que Marx no comentase la recensión en sus cartas a Engels, cuando estaban en permanente intercambio epistolar y comentaban todo tipo de cuestiones. Parece que lejos de interpretar el silencio de Marx como un distanciamiento respecto de su interpretación, Engels debió pensar, como señala Backhaus, que más bien la asumía «tácitamente como formulación adecuada del programa metodológico general». H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxchen Ökonomiekritik, op. cit.,* p. 262.

[38] G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* pp. 34-35.

[39] F. Engels, *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des «Kapital», MEW* 25, p. 905 [ed. cast.: «Apéndice y notas complementarias al tomo III de *El capital*», en K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero,* Madrid, Siglo XXI de España, 2017, p. 1013].

[40] Cfr. *Ibid.,* p. 909 (1017).

[41] Para una discusión detallada sobre la comprensión de Engels del método marxiano, véase V. P. Skredov, «Über Engels' Historismus in seinem "Kapital"-Verständnis», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Marx und Engels, Konvergenzen-Divergenzen,* Hamburgo, 1997, pp. 114-130.

[42] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 12 (44).

[43] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 41 (28-29). Heinrich observa que con estos planteamientos Marx no se limita a hacer «una clasificación cronológica, sino que distingue entre dos objetos teóricos distintos: entre el *devenir histórico del capital,* que depende de condiciones externas, y el *capital devenido,* que produce sus propios presupuestos. El conocimiento del segundo objeto no presupone el conocimiento del primero». M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 166.

[44] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, MEW* 25, p. 152 [ed. cast.: *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero,* Madrid, Siglo XXI de España, 2017, p. 168].

[45] *Ibid.,* p. 839 (944).

[46] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 373 (422).

[47] *Ibid.*

[48] Como indica a este respecto Alfred Schmidt, «sin haber comprendido primero *teóricamente* la esencia del capital, Marx no habría podido desplegar en el plano del contenido los presupuestos *históricos* de su surgimiento; no habría sabido dónde y cómo habría que buscarlos». A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik, op. cit.,* p. 42.

[49] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 39 (26).

[50] K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto, op. cit.,* p. 73.

[51] Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 109 y ss. (147 y ss.).

[52] Cfr. K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* pp. 98 y ss. (102 y ss.).

[53] G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 35.

[54] Esto lo realiza Marx en el cuarto capítulo de *El capital,* tras el análisis del valor en los tres primeros capítulos de la obra.

[55] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 177 (191).
[56] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 41 (28).
[57] *Ibid.* (29).
[58] G. della Volpe, *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista, op. cit.,* p. 154.
[59] L. Colletti, *Ideología y sociedad,* Barcelona, Fontanella, 1975, p. 46.
[60] L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El capital, op. cit.,* pp. 54-55.
[61] Carta a Engels del 2 de abril 1858, *MEW* 29, p. 312.
[62] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 341 (395).
[63] K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* p. 186 (205).
[64] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 40 (27).
[65] *Ibid.,* p. 37 (23).
[66] K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* p. 298 (331).
[67] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 178 (192).
[68] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 41 (28).
[69] Así también con el concepto de «despliegue» *(Entfaltung).* En la exposición sistemática algo está desplegado cuando el desarrollo dialéctico de las categorías expone de manera exhaustiva las relaciones sociales que se tratan de describir. Sobre esta dimensión de los conceptos de *desarrollo* y *despliegue* en Marx, véase H. Brentel, *Soziale Form und ökonomisches Objekt, op. cit.,* pp. 304 y ss.
[70] Cfr. H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform, op. cit.,* p. 198.
[71] El estudio de Elbe sobre la recepción de la obra de Marx subraya la enorme influencia de la interpretación de Engels en todas las corrientes del marxismo: «Todavía cien años después de la publicación del libro primero de *El capital* se consideraba mayoritariamente la comprensión de Engels de la crítica marxiana de la economía como la única legítima y adecuada. Ningún modo de lectura ha dominado de manera tan indiscutida como la que planteó Engels en la *Recensión a la Contribución a la crítica de la economía política* (1859) o en el *Epílogo al libro tercero de "El capital"* (1894). Tanto el marxismo-leninismo como el marxismo occidental le siguieron en esta concepción». I. Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, op. cit.,* p. 19.
[72] G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx, op. cit.,* p. 35.
[73] Cfr. H. Brentel, *Soziale Form und ökonomisches Objekt, op. cit.,* p. 175.
[74] Cfr. F. Engels, *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des* «*Kapital*», *op. cit.,* pp. 905-906 (1012-1013).
[75] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* pp. 39-40 (26-27).
[76] Sobre esta cuestión, véase el epígrafe «La crítica al helegianismo de Proudhon» del capítulo III. El hecho de que esta dimensión de su planteamiento estaba ya establecida en sus aspectos esenciales antes de comenzar la elaboración de su obra de crítica de la economía política lo muestra el hecho de que en *El capital* remita en nota a pie de página a su planteamiento en *Miseria de la filosofía.* Cfr. *Das Kapital, op. cit.,* p. 96 (99); *Das Elend der Philosophie, op. cit.,* p. 139 (220).
[77] *Einleitung, op. cit.,* p. 39 (26).
[78] Zelený expone detalladamente en su obra el modo en que «Ricardo absolutiza y eleva la forma de la distribución específica e históricamente transitoria característica del modo de producción capitalista, hasta dotarla de inmovilidad suprahistórica». J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* cfr. pp. 35 y ss.
[79] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* Barcelona, Grijalbo, 1985, pp. 7-8.
[80] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke* 18, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 49 [ed. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 34].

VI. EL LUGAR DE LA HISTORIA EN LA EXPOSICIÓN SISTEMÁTICA

LA ESPECÍFICA HISTORICIDAD DE LA ESFERA DE LA CIRCULACIÓN

En la primera sección de *El capital,* que engloba los tres primeros capítulos («La mercancía», «El proceso del intercambio» y «El dinero o la circulación de mercancías»), se presentan las categorías fundamentales sin hacer referencia al capital en ningún momento. El capital aparece por primera vez en la segunda sección: «La transformación del dinero en capital». Marx comienza la exposición, pues, con la relación de intercambio entre las mercancías, para pasar a continuación al proceso de intercambio, y después a la circulación simple, esto es, la circulación de mercancías y dinero, pero todavía sin capital. En la interpretación de este «todavía» se juega la comprensión de la construcción metodológica de *El capital* y del sentido de la deducción de las categorías.

En la historia de la recepción de la obra de Marx ha resultado enormemente influyente la interpretación de Engels de esta primera sección de *El capital* como la exposición de una economía precapitalista de «producción mercantil simple». Por lo tanto, un tipo de sociedad que ha existido históricamente, a partir de la cual se ha desarrollado la sociedad capitalista. En el apéndice al libro tercero de *El capital* sostiene Engels que la ley del valor tiene validez general

> durante todo el periodo de la producción mercantil simple, por tanto, hasta época en que esta experimenta una modificación por el comienzo de la forma de producción capitalista. […] Por consiguiente, la ley marxiana del valor tiene vigencia económica general durante un periodo que dura desde el comienzo del intercambio que transforma los productos en mercancías hasta el siglo XV de nuestra era[1].

Esta interpretación de Engels implica historizar las categorías económicas que se presentan en la primera sección de *El capital,* y no solo en el sentido de que resultan válidas para explicar otras sociedades históricas distintas de la

sociedad capitalista, sino que Engels considera incluso que las categorías fundamentales de la teoría marxiana del valor tienen su plena vigencia no en la sociedad moderna, sino en sociedades anteriores. Para referirse a estas formaciones sociales, Engels utiliza el término de «producción mercantil simple» *(einfache Warenproduktion).* Ahora bien, este término no es utilizado por Marx en ningún lugar. Marx habla, tanto en los manuscritos como en *El capital,* de «circulación mercantil simple» *(einfache Warenzirkulation)* –o más brevemente de «circulación simple» *(einfache Zirkulation)*–, y a este término refiere Engels como análogo el de «producción mercantil simple»[2]. El propósito de Marx es precisamente separar a este nivel de la exposición la esfera de la circulación de la esfera de la producción, lo cual resulta necesario para llevar a cabo la construcción conceptual del modo de producción capitalista. Pero la circulación mercantil simple no puede entenderse sin el capital, si bien este concepto puede ser utilizado retrospectivamente para referirse a la circulación de mercancías en sociedades preburguesas. Sin embargo, como ha señalado Marx en la *Introducción de 1857,* aunque las formas económicas burguesas, al ser las más desarrolladas históricamente, pueden servir para explicar otros tipos de sociedades históricas, la diferencia siempre será esencial[3]. Con la circulación simple se refiere Marx a la circulación de mercancías *en la sociedad capitalista,* y el objeto de su exposición a este nivel es tematizar exclusivamente las determinaciones formales del valor de cambio en el proceso de intercambio de las mercancías, sin tomar en consideración aún explícitamente la esfera de la producción[4].

Frente a esta *construcción lógica* de Marx, que pretende reproducir teóricamente una estructura constitutiva de la sociedad capitalista, Engels plantea una *construcción histórico-lógica,* en la que lleva a cabo la historización de la categoría de mercancía, y con ella de la ley del valor. Para ello distingue la producción capitalista de la «producción mercantil simple», la cual habría durado según Engels hasta finales de la Edad Media. En estas sociedades precapitalistas los individuos habrían podido determinar el valor a partir del cómputo directo del tiempo de trabajo. Con la introducción del capital dicho cómputo ya no resultaría posible, por lo que ya no sería plenamente vigente la ley del valor. Esta interpretación de Engels ha sido asumida de manera indiscutida por el marxismo ortodoxo. Rosental presenta un ejemplo claro de ello, mezclando de manera indiscriminada los conceptos

de «circulación simple» y «producción simple»: «Marx analiza en primer lugar la circulación y la producción mercantiles simples, y demuestra que sirven como etapa preparatoria para la aparición del modo capitalista de producción […] No se puede entender la producción capitalista de la mercancía sin analizar de antemano la circulación y la producción simples de mercancías. Estas forman las condiciones previas de aquella»[5]. En la mayor parte de las obras divulgativas sobre el pensamiento de Marx se presenta asimismo este tipo de interpretación. Mandel, por ejemplo, afirma que «con la producción simple de mercancías se alcanza una etapa transitoria entre una sociedad regida conscientemente por la cooperación del trabajo, y una sociedad en donde la disolución completa de los nexos comunitarios solo deja lugar a leyes "objetivas", es decir, ciegas, "naturales", independientes de la voluntad de los hombres, para regir y gobernar las actividades económicas»[6].

El predominio abrumador dentro del marxismo de esta forma de interpretación de la teoría de Marx ha llevado a Backhaus a afirmar que «la teoría *marxista* del valor ha bloqueado necesariamente la comprensión de la teoría *marxiana* del valor»[7]. Frente a estas interpretaciones dominantes en la tradición marxista es preciso insistir en que el objeto de *El capital* no es el desarrollo histórico de la producción de mercancías hasta el surgimiento del capitalismo, sino la investigación del sistema capitalista ya constituido. El hecho de que la exposición comience con la mercancía se debe, como Marx establece de manera inequívoca en la primera frase de *El capital,* a que es en forma de una «inmensa acumulación de mercancías» como se presenta «la riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista»[8]. Por otra parte, respecto a la plena vigencia de la ley del valor en sociedades preburguesas, tal como afirma Engels, Marx dice claramente en *El capital* que «la ley del valor se desarrolla libremente por primera vez precisamente sobre la base de la producción capitalista»[9]. Lo que esto significa es que el valor de las mercancías está referido exclusivamente al trabajo abstracto, que es justamente la determinación económica formal del trabajo en el modo de producción capitalista. Además, Marx insiste repetidamente, como veremos más adelante, en que los agentes actúan sin ser conscientes de ello, sin saber lo que hacen, que todo ocurre «a sus espaldas». La interpretación de Engels supone que los distintos agentes conocen los valores de sus productos y los de los demás, y en función de ello llevan a

cabo sus intercambios. Marx había criticado el cómputo directo del valor por el tiempo de trabajo a los economistas clásicos, así como también a Proudhon y a los socialistas utópicos. En la medida en que Engels sostiene esta concepción del valor, cae igualmente bajo la crítica de Marx.

La exposición de *El capital* comienza, pues, con una construcción conceptual en la cual las relaciones económicas consisten en el intercambio de mercancías y dinero, y el capital no se presenta todavía en ningún momento. Esto no significa que Marx esté analizando sociedades históricas en las que no existe aún el capital, sino que en su exposición *de la sociedad capitalista* comienza haciendo *abstracción del capital.* Marx realiza esta abstracción en el primer nivel de su exposición porque con ello se expresa una dimensión constitutiva fundamental de la moderna sociedad capitalista, en la que la esfera de la circulación es lo que se presenta de manera inmediata en la superficie de la sociedad[10]. Esta consideración metodológica no aparece en ningún momento de manera explícita en *El capital,* pero se pueden encontrar referencias a la misma en los *Grundrisse,* donde Marx se refiere a la circulación simple como lo que «aparece como lo inmediatamente existente en la superficie de la sociedad burguesa»[11], y bajo ella se encuentra sosteniéndola la esfera de la producción, por lo que la circulación simple «solo existe en la medida en que se la mantiene […] Su ser inmediato es pura apariencia. *Es el fenómeno de un proceso que ocurre detrás de ella*»[12].

La exposición de Marx parte de los resultados a los que ha llegado en el proceso de investigación, y dichos resultados tienen que ser expuestos abstractamente, de modo que puedan desarrollarse las conexiones internas del modo de producción capitalista. En el progreso de la exposición se van introduciendo los momentos de los que se ha hecho abstracción, de modo que el proceso social pueda ser reconstruido teóricamente. Lo que Marx critica a los economistas burgueses es precisamente que partan de formas dadas y no las desarrollen. En el *desarrollo de las formas* se encuentra el núcleo constitutivo de la teoría crítica del capitalismo de Marx, y este desarrollo implica que se parte de las formas más simples y abstractas, para ir deduciendo progresivamente de ellas las formas más concretas. Pero tanto unas como otras son formas correspondientes al modo de producción capitalista. En la exposición de Marx, por consiguiente, las categorías que se presentan en el análisis de las relaciones de intercambio están referidas a la

sociedad capitalista del mismo modo que lo están las categorías que aparecen en el análisis del proceso de producción:

> En el desarrollo se muestra, por tanto, no solo el carácter histórico de las formas que, como el capital, pertenecen a determinada época histórica; sino que determinaciones como el valor, que aparecen como puramente abstractas, indican la base histórica de la que son abstraídas, pues únicamente sobre ella pueden aparecer en esa abstracción […]. El concepto económico de valor no se encuentra entre los antiguos. El concepto de valor pertenece por completo a la economía más reciente, puesto que constituye la expresión más abstracta del capital mismo y de la producción basada en él. En el concepto de valor se revela su secreto[13].

El objetivo que persigue la exposición de Marx es someter a crítica la comprensión naturalista del valor que tiene la economía política, frente a la cual pone de manifiesto que se trata de un atributo específicamente *social.* De este modo sale a la luz el carácter esencialmente *histórico* de las categorías, que son concebidas por la economía burguesa de manera ahistórica, considerándolas propias de todas las formas de sociedad[14]. Esta comprensión naturalista de la economía política se deriva de la apariencia de autonomía de la esfera de la circulación, por lo que resulta fundamental para Marx mostrar su *necesaria integración* con la esfera de la producción. La crítica de Marx se dirige igualmente contra los teóricos socialistas que consideran que la esfera de la circulación es independiente de la esfera de la producción. La expresión paradigmática de esta forma de comprensión la encuentra Marx en Proudhon, que concibe un sistema de intercambio mercantil en el que los productos expresen directamente el valor del trabajo contenido en ellos, lo que permitiría intercambiar las mercancías sin necesidad de la mediación del dinero. Aunque Marx realiza una crítica radical de las «ilusiones» de Proudhon[15], al mismo tiempo muestra que surgen a partir de las representaciones mismas que genera espontáneamente la esfera de la circulación, según las cuales esta aparece como un ámbito separado de la esfera de la producción.

El análisis y desarrollo de las formas que lleva a cabo Marx tiene como uno de sus objetivos básicos, por tanto, la crítica de la apariencia de *autonomía* y *autofundamentación* de las categorías económicas simples tal como son utilizadas por la economía política y por las teorías económicas del socialismo que parten de estos mismos supuestos. Este reduccionismo

categorial es superado en la exposición de Marx sacando a la luz el plexo de relaciones sociales que subyacen a esas categorías simples. Se pone así de manifiesto que esas supuestas formas simples no tienen una existencia independiente, sino que son el resultado de las relaciones sociales históricamente más desarrolladas, y que esas formas solo son la expresión abstracta de dichas relaciones. La exposición de Marx muestra de este modo que el análisis de las «determinaciones abstractas apunta siempre a la base histórica determinada más concreta» a partir de la que surgen[16]. El desarrollo de las determinaciones formales de las categorías simples lleva a determinarlas de manera progresivamente más precisa, pero esas categorías permanecen siempre indeterminadas en tanto que se permanezca en la esfera de la circulación, en la que las formas económicas se presentan con la apariencia de ser independientes. Se trata de mostrar que existen solo como *momentos de un contexto social global,* en el que la esfera de la circulación está necesariamente imbricada con la esfera de la producción. Como señala Marx en relación con ello, «el dinero y la mercancía, así como la relación de ambos en la circulación, aparecen ahora como presupuestos simples del capital, y asimismo, por otro lado, como forma de existencia de este; como presupuestos elementales del capital que existen en esa simplicidad, y asimismo como formas de existencia y resultados del mismo»[17]. Esto significa que la mercancía del comienzo de la exposición de Marx no es una mercancía suprahistórica –como sí lo es, por el contrario, la de la teoría burguesa–, sino la mercancía de la sociedad capitalista. A este respecto observa Marx: «La forma de mercancía es la forma más general y menos desarrollada de la producción burguesa, por eso se presenta ya tempranamente, aunque no en el mismo modo dominante, por tanto, característico, que tiene hoy en día»[18].

La economía política se encuentra con estas formas económicas ya acabadas frente a sí y las toma, por tanto, como «formas naturales de la vida social»[19], sin ver que son producto de una forma de relación social históricamente determinada. En el curso de la exposición el valor de cambio, que es «la forma social como tal»[20], tiene que ser determinado de manera suficiente, lo cual tiene lugar en «un desarrollo ulterior o profundización en el proceso social que arroja la mercancía a la superficie»[21]. Con este desarrollo se puede descodificar el valor de cambio como forma simple de unas relaciones sociales de producción históricamente desarrolladas y

altamente complejas. De este modo se *desarrolla conceptualmente* lo que como relación social específica se encuentra ya *históricamente desarrollado.* Para ello «la circulación misma tiene que aparecer como un momento de la producción de los valores de cambio»[22]. El desarrollo de las formas en Marx viene determinado, pues, por la intención crítica de mostrar los presupuestos y las condiciones reales de las determinaciones formales del comienzo, que de este modo pierden su apariencia de simplicidad e independencia.

Solo porque la forma y el contenido ya han pasado el uno al otro en el modo de producción capitalista ya constituido (como consecuencia de la división de la sociedad en una clase de trabajadores asalariados y otra de poseedores de dinero y medios de producción) puede Marx pasar de uno al otro en el curso de la exposición que progresa desde las formas simples a las formas acabadas. De este modo, los resultados del proceso de investigación pueden ser organizados en la exposición sistemática que va de las determinaciones conceptuales más abstractas a las más concretas. La exposición dialéctica de las categorías tiene como presupuesto, por tanto, las *relaciones sociales ya constituidas,* a partir de las cuales el organismo social se reproduce a sí mismo. La forma dialéctica de la exposición adquiere así su justificación y su sentido por estar referida a la reproducción de la objetividad de las formas dentro del modo de producción capitalista desarrollado, en ningún caso a un proceso de desarrollo histórico. Puesto que en el sistema constituido lo simple se encuentra ya desplegado, puede la exposición genética desde las formas simples llevar a cabo la reproducción teórica del objeto. Por ello el desarrollo conceptual es al mismo tiempo crítica, porque este desarrollo muestra que las formas simples que la economía política toma como formas suprahistóricas de la producción social son, en realidad, formas *específicamente históricas* que se presentan como momentos abstractos de un todo ya desarrollado. En este sentido está ya desplegado lo que en las formas simples se encuentra «en sí», aún no desarrollado, pero no en el sentido de no desarrollado históricamente, sino como expresión meramente abstracta de formas más concretas que constituyen la realidad social del modo de producción históricamente determinado que es el capitalismo[23]. En las formas simples del comienzo están contenidas de manera germinal las formas acabadas, en el sentido de que son momentos abstractos aún no desarrollados teóricamente. El método de exposición de Marx está concebido así

simultáneamente como la crítica de la formación indeterminada de conceptos de la economía política.

EL CARÁCTER SISTEMÁTICO DEL TRÁNSITO A LA ESFERA DE LA PRODUCCIÓN

La categoría de capital aparece por primera vez en el curso de la exposición en la segunda sección de *El capital*. Esta categoría se presenta aquí como una determinación formal ulterior del valor. Marx señala de manera preliminar que hay que limitarse «a considerar las formas económicas que ese proceso [la circulación mercantil] genera»[24]. La forma de valor del capital es introducida en la exposición, por tanto, a partir de la circulación simple, en la que se han establecido las distintas funciones del dinero[25]. Aparece ahora una nueva forma en la que el dinero recibe una nueva determinación:

> La forma inmediata de la circulación mercantil es M - D - M, conversión de la mercancía en dinero y reconversión de dinero en mercancía, vender para comprar. Pero junto a esta forma nos encontramos *(finden wir vor)* una segunda, específicamente distinta, la forma D - M - D, conversión del dinero en mercancía y reconversión de la mercancía en dinero, comprar para vender. El dinero que en su movimiento describe esta última circulación, se transforma en capital, deviene capital y es ya según su determinación capital[26].

El modo en que es introducida esta nueva forma resulta ciertamente muy problemático. Marx indica que con esta forma «nos encontramos». Por un lado, pues, se introduce esta nueva forma de manera inmediata, como si se presentase un nuevo objeto y comenzase un análisis distinto y, por otro, se remite a la circulación mercantil. Esta manera de plantear la cuestión favorece la interpretación del marxismo tradicional, apoyada en la de Engels, de que en la primera sección de *El capital* se expone una economía de producción mercantil simple y a partir de la segunda sección comienza la exposición del modo de producción capitalista[27]. Ciertamente Marx solo afirma explícitamente en la primera frase de *El capital* (por lo que se refiere a la primera sección) que su objeto teórico es el modo de producción capitalista. Pero como hemos indicado anteriormente, la exposición de Marx está necesariamente referida a la mercancía de la sociedad capitalista.

Marx no desarrolla en *El capital,* ni en la primera ni en la segunda edición de la obra, la *relación* entre la forma de la circulación mercantil simple y la forma de la circulación capitalista, y se limita a establecer las *diferencias* entre ambas. Por lo tanto, o bien consideró que esa relación quedaba suficientemente clara en lo fundamental (lo que evidentemente no es el caso teniendo en cuenta el modo como se ha interpretado predominantemente *El capital*), o bien se debe a una simplificación en el intento de popularizar su exposición[28]. El hecho de que Marx sí ha desarrollado en los manuscritos esta relación parece avalar esta segunda posibilidad[29]. En cualquier caso, la comprensión de la articulación metodológica de las categorías de la crítica de la economía política requiere poner de manifiesto el *tránsito* de la circulación simple al capital en el desarrollo de las categorías, esto es, el *desarrollo conceptual* por el cual surge la categoría del capital a partir de las categorías de la circulación simple.

Marx ha mostrado en el análisis de la circulación simple que el dinero como unidad de medida de valor y medio de circulación es la forma autónoma del valor. Pero esta autonomía del valor se presenta solo dentro de la circulación. El dinero pierde su forma autónoma de valor cuando consuma su función de mediación en la circulación y se compran con él mercancías. Por consiguiente, en la circulación simple es necesaria una forma autónoma de valor, que se presenta en el dinero, pero el dinero no puede mantener esta autonomía del valor dentro de esta forma de circulación. Lo que esto significa es que lo que *carece de autonomía* es la *circulación simple* como tal, en tanto que es solo el resultado visible del proceso de producción subyacente, el cual a su vez está mediado por la circulación simple de mercancías, esto es, ambos procesos se presuponen mutuamente. Esta conexión entre la circulación simple y el capital la expone Marx en los trabajos preparatorios de *El capital,* concretamente en los *Grundrisse* y en el *Urtext,* pero no en *El capital* mismo. El estudio del tránsito al capital, por tanto, tendrá que basarse en los desarrollos que aparecen en estos manuscritos, y a partir de aquí habrá que hacer las referencias oportunas a los lugares sistemáticos de *El capital* en los que estos desarrollos ponen al descubierto la estructura metodológica que aquí no está explícita.

Lo que resulta fundamental retener es que la circulación simple, M - D - M, es una esfera del sistema capitalista, y no hace referencia en ningún caso a una sociedad precapitalista: «No tenemos que ver aquí con el tránsito

histórico de la circulación al capital. La circulación simple es más bien una esfera abstracta del proceso global de producción burgués»[30]. Ciertamente en muchas otras sociedades históricas ha habido intercambio de mercancías y dinero, pero en ninguna sociedad anterior a la capitalista las relaciones mercantiles se han convertido en las relaciones sociales dominantes. Lo que se presenta en la exposición de Marx, por tanto, no es un tránsito histórico de un modo de producción a otro, sino un tránsito lógico en el orden sistemático de la esfera de la circulación de la sociedad capitalista a la esfera de la producción. Como observa Menéndez Ureña, «esa circulación simple no es ni el reflejo de una etapa histórica precapitalista de producción simple de mercancías, ni un modelo abstracto *desligado* de la explotación del capital, ni una hipótesis de trabajo […] Precisamente porque esa circulación simple no es una etapa anterior al capitalismo, sino una esfera abstraída del mismo movimiento del capital, es por lo que Marx puede obtener en su desarrollo sistemático el *concepto* de "capital" *a partir* del *concepto* de la circulación simple»[31].

A lo que alude el carácter «simple» de la esfera de la circulación es al hecho de que aún no se encuentra desarrollada categorialmente en la exposición. A este respecto, es simple en el mismo sentido en que lo es la forma simple de valor[32]. Y de la misma manera que Marx pone ejemplos históricos de la forma simple de valor, presenta asimismo ejemplos históricos de esta forma de circulación. Pero, al igual que en aquel caso, sirven tan solo de ilustración[33]. Ahora bien, hay una diferencia importante entre ambas construcciones conceptuales. La forma simple de valor es la forma más elemental de la génesis conceptual de la forma de valor acabada. La circulación simple de mercancías, además de ser una forma no desarrollada conceptualmente en este sentido, hace referencia al modo en que se presenta en la superficie de la sociedad capitalista el proceso global. Esto implica comprender que la esfera de la circulación es solo el resultado visible en la superficie de la sociedad burguesa de un proceso subyacente: «La circulación considerada en sí misma es *la mediación de extremos presupuestos.* Pero ella no pone estos extremos. Por consiguiente, como todo de la mediación, como proceso total mismo, ella tiene que ser mediada. Su ser inmediato es, por tanto, pura apariencia. Es el *fenómeno de un proceso que sucede a sus espaldas*»[34]. La circulación de mercancías y dinero remite, pues, a un proceso más profundo, del que esta circulación constituye un momento

abstracto, esto es, se presenta como una esfera *separada,* pero en realidad *forma parte* de dicho proceso. Marx afirma por ello que «la circulación no lleva en sí misma el principio de su autorrenovación»[35].

Esto implica que es preciso determinar a nivel conceptual la relación existente entre la circulación simple y el proceso de producción capitalista que constituye su base. Como señala Heinrich, para que la exposición de Marx manifieste su coherencia teórica hay que mostrar «que la circulación simple hace *necesaria* una determinación formal adicional, que existe un tránsito conceptual de la circulación simple al capital»[36]. El desarrollo conceptual en el que se expone cómo la circulación remite más allá de sí misma y se muestra «a través de sus propias determinaciones»[37] como momento del sistema global tiene como paso decisivo la transformación del dinero en capital. Este desarrollo teórico, que lleva del «dinero como dinero» al «dinero como capital», está vinculado a la *transformación formal del proceso de circulación:* «El dinero como dinero y el dinero como capital se distinguen en un principio *(zunächst)* solo por su diferente forma de circulación»[38].

En la exposición de la circulación simple en *El capital* se ha puesto de manifiesto, en la tercera determinación del dinero[39], que este constituye la forma autónoma del valor. Pero el hecho de que esta autonomía es solo momentánea no es tematizado aquí por Marx. Esta cuestión la aborda en los *Grundrisse,* y de una manera más detenida en el *Urtext.* Aquí resume Marx la consideración de la circulación simple con vistas al ulterior desarrollo de las categorías en los siguientes términos:

> Ahora las mercancías lanzadas a la circulación han alcanzado su fin. Cada una en manos de su nuevo poseedor deja de ser mercancía; cada una se convierte en objeto de la necesidad y como tal es consumido según su naturaleza. Con ello, pues, la circulación ha llegado a su final. […] Por lo tanto, no es según este aspecto del contenido donde tenemos que buscar las determinaciones formales ulteriores para seguir adelante. […] Para perseguir la determinación formal ulterior surgida del movimiento mismo de la circulación tenemos que atenernos al aspecto en el que el lado formal, el valor de cambio como tal, sigue desarrollándose, y alcanza determinaciones más profundas a través del proceso mismo de la circulación. Por consiguiente, al aspecto del desarrollo del dinero, a la forma D - M - D[40].

Hay que seguir, pues, el desarrollo de la forma de circulación D - M - D. En

efecto, en la circulación de mercancías y dinero tal como se presenta en la circulación simple, M - D - M, el valor pierde su existencia autónoma como dinero en el momento en que se transforma en mercancía, la cual es consumida en su calidad de valor de uso. Pero si el dinero tiene que realizarse como la forma autónoma del valor, tiene que ser lanzado a la circulación, donde realiza su función de mediación en el proceso social[41]. De este modo, el dinero se transforma en mercancía y «esta desaparición es el único modo posible de asegurarlo como riqueza»[42]. Así pues, *solo en la circulación* es posible que se mantenga la *autonomía del valor como dinero,* pero la realización de su determinación de valor conlleva a su vez la pérdida de la misma. Es necesario, por tanto, que el dinero sea arrojado a la circulación para que se conserve como forma autónoma del valor, pero sin perder por ello su determinación como dinero. Por lo tanto,

> que en su existencia como mercancía se mantenga aún como dinero y en su existencia como dinero exista solo como forma transitoria de la mercancía […]. Su ingreso en la circulación tiene que ser un momento de su permanecer consigo *(Beisichbleibens),* y su permanecer consigo un ingreso en la circulación. Por consiguiente, el valor de cambio está determinado ahora como un proceso, y no ya como mera forma evanescente del valor de uso[43].

Pero este nuevo movimiento está ya «en sí» en la circulación simple. En efecto, el valor de cambio aparece en ella alternativamente como mercancía y como dinero. Para cada mercancía tomada individualmente, así como para el dinero considerado simplemente como medio de circulación, estas dos determinaciones son excluyentes. Ahora bien, si se toma en su totalidad el movimiento de la circulación simple, estas dos determinaciones están efectivamente incluidas en él:

> Pero si consideramos la circulación en su conjunto, se encuentra ya en ella que el mismo valor de cambio, el valor de cambio como sujeto, se pone una vez como mercancía, la otra como dinero, y es precisamente el movimiento de ponerse en esta doble determinación y en cada una de ellas conservarse como su contrario, en la mercancía como dinero y en el dinero como mercancía. Esto que está presente en sí *(an sich vorhanden)* en la circulación simple, sin embargo, no está puesto en ella *(an ihr gesetzt)*[44].

Es preciso, por tanto, considerar el movimiento como tal movimiento, y

entonces se puede ver que el valor de cambio como «sujeto» adopta alternativamente ambas determinaciones, tanto la de mercancía como la de dinero. Si se observa, pues, la expresión más abstracta del *valor de cambio* como el *sujeto de todo el movimiento* en el que consiste la circulación simple, entonces asistimos al tránsito conceptual al capital. Con respecto al mismo dice Marx en los *Grundrisse* que «este proceso dialéctico de surgimiento es la expresión ideal del movimiento real en el cual el capital deviene»[45]. Se llega así a la forma más abstracta del capital, en la que este es determinado como *unidad procesual* de mercancía y dinero, como una forma de movimiento que es la unidad en proceso de ambos. El valor de cambio así considerado en su determinación como capital se diferencia del valor de cambio inmediato, tal como estaba determinado en la circulación simple, en que ahora se ha establecido como «valor de cambio que se conserva y se perpetúa en la circulación y mediante ella»[46]. Ahora el valor de cambio se presenta como la forma del proceso mismo. La forma económica solo puede volverse autónoma como un movimiento continuo, como un proceso en el cual el valor de cambio adquiere una existencia permanente, convirtiéndose así en una forma procesual. Como tal valor de cambio autonomizado es capital, proceso del valor en el que mantiene la identidad consigo mismo: «El capital no es una relación simple, sino un *proceso,* en cuyos diversos momentos es siempre capital»[47].

En esta forma de capital, tanto la mercancía como el dinero son solo expresiones particulares del valor convertido en el sujeto de un movimiento en que es él mismo en ambas determinaciones. De este modo desaparece toda diferencia cualitativa entre las mismas, lo que significa que la única diferenciación que puede establecer el valor es de orden *cuantitativo:* «el valor como tal autonomizado –o la forma general de la riqueza– no es capaz de otro movimiento que el cuantitativo, el de incrementarse»[48]. Como este movimiento, el valor es capital, un movimiento en el que tomando alternativamente la forma de mercancía y dinero sobrepasa incesantemente toda limitación cuantitativa:

> Para el valor que se mantiene en sí como valor coinciden el incremento y la conservación de sí mismo […] como valor que está vigente como valor es, por consiguiente, el impulso constante a dejar atrás su límite cuantitativo; proceso sin fin. Su propia vitalidad consiste exclusivamente en eso; como valor vigente para sí

> diferenciado del valor de uso solamente se conserva en tanto que *se multiplica constantemente* a través del proceso de intercambio mismo. El valor activo es solo el valor que pone plusvalor[49].

El valor encuentra su forma autónoma, por tanto, como *valor que se valoriza.* El incremento del valor que tiene lugar en este proceso es designado por Marx como «plusvalor» *(Mehrwert).* Una suma de valor que realiza este movimiento en virtud del cual se acrecienta el valor originario es lo que Marx denomina propiamente «capital». A partir de este desarrollo conceptual, por tanto, se hace visible el tránsito por el que surge la categoría de capital a partir de las categorías expuestas en la circulación mercantil simple[50]. Queda así derivada esta categoría como una determinación formal ulterior de la circulación simple, con lo que se pone de manifiesto que con las diferencias que establece Marx en *El capital* entre las dos formas de circulación no se está refiriendo a dos formaciones sociales distintas, en una de las cuales existe el capital y en la otra no (a partir de la cual se habría desarrollado la sociedad capitalista, según la interpretación tradicional), sino que se trata de *dos niveles* distintos de la exposición *del mismo objeto teórico:* el modo de producción capitalista.

A partir de las diferencias fundamentales que Marx establece entre ambas formas de circulación en *El capital*[51], presenta el proceso de valorización del valor a partir de la diferencia cuantitativa que constituye necesariamente el contenido del ciclo D - M - D. Esta forma como tal la caracteriza Marx como «tautológica», pues no existe ninguna diferencia cualitativa entre sus extremos, como sí ocurre, en cambio, en M - D - M, donde las mercancías que se intercambian son dos valores de uso distintos y, por tanto, cualitativamente diferentes. Lo que constituye el contenido del movimiento D - M - D se debe, por tanto, solo a una diferencia cuantitativa. La formulación que presenta Marx en *El capital* de este proceso es: D - M - D’, siendo D’ > D. A este respecto indica: «El valor adelantado originariamente no solo se conserva en la circulación, sino que modifica en ella su magnitud de valor, agrega un plusvalor o se valoriza. Y este movimiento lo transforma en capital»[52]. El capital, por tanto, no es solo valor, sino que es valor que se valoriza, que aumenta en su movimiento arrojando al final del mismo un plusvalor. Mientras que la circulación de mercancías tiene su fin *fuera* del proceso, en el consumo de la mercancía comprada, el movimiento del capital

no conoce fin alguno que no sea el incremento del valor, que es un fin *interno* al proceso mismo. En efecto, se trata de un movimiento en el que el dinero constituye los dos extremos del proceso, tanto su término inicial como su término final, por lo que Marx afirma que la «circulación del dinero como capital es un fin en sí *(Selbstzweck)*»[53]. En este sentido se puede decir que el proceso no tiene ni medida, ni término; es el puro tender constantemente a desbordar todo límite cuantitativo.

Desde la perspectiva de la circulación simple, que es la que adopta la economía política, el fin del proceso económico aparece como el consumo de mercancías y, por tanto, la satisfacción de necesidades. Ahora bien, esta esfera es solo el resultado visible del proceso de producción capitalista, como pone de manifiesto la exposición de Marx en los manuscritos. En *El capital* esta conexión no se encuentra desarrollada, pero hay referencias puntuales a ella: «Si hubiéramos indagado bajo qué circunstancias todos los productos o la mayor parte de ellos adoptan la forma de mercancía, hubiéramos encontrado que esto solo sucede sobre la base de un modo de producción absolutamente específico, el modo de producción capitalista»[54]. Es preciso tener presente, por tanto, que históricamente la circulación de mercancías solo se ha generalizado con el sistema capitalista, y el *fin del proceso de circulación* no es aquí el valor de uso, sino el *valor de cambio.* Lo que dicho proceso persigue es el constante aumento del valor, y la satisfacción de necesidades no es más que un medio para este fin, el único que tiene el movimiento del capital[55].

El capitalista es la persona que asume como su propio fin subjetivo el aumento continuo de la ganancia que constituye el movimiento del capital. Como portador consciente de este movimiento, el poseedor de dinero es capitalista. Su fin es la persecución constante de la riqueza abstracta, que no es otro que el contenido de este nuevo movimiento de la circulación, el acrecentamiento constante del valor:

> El contenido objetivo de esa circulación –la valorización del valor– es el fin subjetivo del capitalista, y solo en la medida en que la apropiación creciente de riqueza abstracta constituye el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona como capitalista, como capital personificado, dotado de voluntad y de conciencia. El valor de uso no hay que considerarlo nunca, por tanto, como el fin inmediato del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento incesante de la ganancia[56].

El capitalista es, por tanto, como señala Marx en el prólogo de *El capital,* «personificación de una categoría económica»[57]. Lo único que hace el capitalista es seguir la forma de movimiento del capital. Puesto que simplemente sigue la lógica del capital, no es el *capitalista* el verdadero sujeto del movimiento, sino el *capital* mismo, lo que lleva a Marx a referirse al capital como «sujeto automático»: en el capital, como forma autónoma del valor, el valor es el sujeto de todo el proceso, al convertirse en una «sustancia que se mueve a sí misma, para la que la mercancía y el dinero solo son meras formas»[58]. A través de este automovimiento el valor obtiene la «cualidad oculta» de incrementarse:

> De hecho, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el que, bajo el constante cambio de las formas de dinero y mercancía, transforma su propia magnitud, como plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se valoriza a sí mismo. El movimiento en el que añade plusvalor es su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de poner valor *(Wert zu setzen)* porque es valor *(Wert ist)*[59].

El curso ulterior de la exposición se produce a través de lo que Marx denomina «contradicciones de la fórmula general». Esta fórmula general consiste en el movimiento procesual del valor en virtud del cual, al cambiar de forma, se vuelve autónomo al mismo tiempo que se acrecienta. Esta es la forma más abstracta del capital y, como tal, es la forma a la que responde todo capital. No solo el capital industrial y el capital comercial, sino también el capital que devenga interés se presenta bajo esta forma, aunque en este último la fórmula aparece abreviada, «en estilo lapidario», dice Marx, simplemente como D - D', dinero que produce más dinero.

LA HISTORIA COMO LÍMITE DEL SISTEMA

En la exposición de Marx, cuyos aspectos fundamentales hemos ido analizando en el presente capítulo siguiendo su orden sistemático, no se ha presentado todavía en ningún momento la categoría «fuerza de trabajo». En la primera sección, que tiene como objeto la circulación simple, se presentan las categorías de mercancía, valor, trabajo y dinero, sin hacer referencia al capital ni a la fuerza de trabajo. En la segunda sección, la categoría de capital es

deducida del valor, y la categoría fuerza de trabajo se presenta solo tras la fórmula general del capital. Ahora bien, en la exposición del valor aparece ya la aplicación de la fuerza de trabajo, la capacidad humana de trabajo «en estado fluido», que al solidificarse se convierte en *trabajo objetivado* y constituye la sustancia del valor y su medida inmanente. Y es precisamente como tal trabajo objetivado como se presenta el trabajo a este nivel de la exposición[60]. El trabajo humano como resultado del gasto de fuerza de trabajo es la potencia generadora del valor, crea valor, pero él mismo no es valor, solo lo es al pasar a forma objetiva[61]. Pero dado que en esta fase de la exposición se trata del desarrollo del valor, basta con considerar el trabajo objetivado en que ha cristalizado la aplicación de la fuerza de trabajo. Lo que se presenta en la exposición del valor es la diferencia entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto, para establecer que es solo este segundo el que constituye la sustancia del valor.

La deducción conceptual del valor tiene lugar a partir de la contraposición interna de la mercancía entre el valor de uso y el valor (o el valor de cambio como forma de manifestación necesaria del valor, tal como aparece en el primer momento de la exposición). La estructura general de la contradicción entre valor de uso y valor consiste en que la mercancía como producto individual no puede ser ambas cosas, sino que solo lo es como consecuencia de su posición social: como objeto individual es valor de uso, como objeto social es valor. El fundamento estructural de esta contradicción está en la *doble dimensión del trabajo* que produce mercancías: su dimensión como trabajo concreto, individual y su dimensión como trabajo abstracto, social. Como trabajo concreto objetivado la mercancía es valor de uso, como trabajo abstracto objetivado es valor. Pero lo que se objetiva en ambos casos es el «trabajo vivo» que resulta del gasto de la *fuerza de trabajo.* Como dice Marx en el *Urtext:* frente al trabajo objetivado, que es «trabajo temporalmente pasado, pero que existe espacialmente, el trabajo vivo, que está temporalmente presente. En cuanto trabajo que está presente en el tiempo, trabajo no objetivo (y por eso tampoco objetivado aún), solamente puede existir como capacidad, posibilidad, facultad, como capacidad de trabajo del sujeto vivo»[62].

Hay que tener en cuenta, pues, que todo el desarrollo del valor hasta su transformación en capital *presupone* la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía. Se trata de un *faktum* que no puede derivarse del desarrollo

conceptual, lo que implica que constituye los límites del mismo:

> En este punto se muestra de manera precisa que la forma dialéctica de la exposición solo es correcta cuando conoce sus límites. A partir de la consideración de la circulación simple resulta *para nosotros* el concepto general del capital, porque dentro del modo de producción burgués la circulación simple misma solo existe como presupuesto del capital y presuponiéndolo. La presencia de esta no hace del capital la encarnación de una idea eterna; sino que muestra cómo este solo en la realidad, solo como forma *necesaria,* tiene que desembocar en el trabajo que pone valor de cambio, en la producción que se basa en el valor de cambio[63].

Esto significa que si bien en el desarrollo conceptual el capital se deduce del valor tal como este queda determinado en la circulación simple –pues el capital es valor que se valoriza, por lo que en el orden lógico tiene que ser deducido a partir del concepto de valor–, es preciso un supuesto adicional de carácter fáctico para explicar la existencia del capital: «el trabajo que pone valor de cambio». Esto es, para que el proceso de valorización del capital pueda tener lugar, el capitalista tiene que encontrar en el mercado al trabajador libre que vende su fuerza de trabajo como mercancía, y esto no es algo que haya existido en todas las formaciones sociales, sino resultado de un determinado proceso histórico que ha dado lugar a la relación de clase que está a la base del funcionamiento del sistema capitalista. Este resultado, que constituye la condición estructural básica del capitalismo, es algo a lo que hay que atenerse en la exposición. A este respecto indica Marx inequívocamente que el hecho de que la fuerza de trabajo «*se encuentre* como mercancía dentro de los límites de la circulación» constituye un «presupuesto, del que partimos aquí»[64].

El movimiento histórico que da lugar a ello queda fuera del desarrollo categorial, siendo objeto de la investigación histórica que se presenta tras la exposición sistemática de las categorías. Es la exposición categorial, como se ha mostrado en el capítulo anterior, la que establece el lugar que le corresponde a la consideración histórica. Pero dicha realidad histórica, cuya génesis se encuentra excluida de la exposición dialéctica, establece por su parte los límites de la misma[65]. Lo que significa que el desarrollo conceptual no se fundamenta a sí mismo, sino que tiene como presupuesto las realidades surgidas históricamente que constituyen a la vez la condición y los límites de la exposición. Esto tiene implicaciones que afectan a la totalidad de

la exposición de Marx: puesto que el objeto de dicha exposición es un *objeto histórico* él mismo, una realidad históricamente configurada de la que hay que partir en la exposición dialéctica, establece como tal límites a todo el desarrollo conceptual.

Estos límites vienen definidos por aquellos presupuestos que no son deducibles conceptualmente y que, por tanto, constituyen un *faktum* del que hay que partir en la exposición. Esto significa que la exposición de Marx, a diferencia de la de Hegel, no cancela sus propios presupuestos, sino que estos determinan, por el contrario, los límites del desarrollo conceptual. Estos supuestos son el producto de un proceso histórico previo, cuyo resultado es la condición objetiva de la exposición del sistema constituido. Por ello cuando Marx alude a la «circularidad de nuestra exposición»[66], no se está refiriendo en ningún caso a la circularidad hegeliana, en la que la exposión asume dentro de sí su presupuesto concreto, sino que con ello señala precisamente los límites de la exposición: «Hay que tener en cuenta que las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción no se desarrollan de la *nada,* ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma; sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales que se han transmitido, y contraponiéndose a ello»[67].

Estas relaciones sociales de producción surgidas históricamente con la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía van a permitir explicar aquello que Marx ha denominado, en el análisis de la determinación formal del capital, «la cualidad oculta del valor de poner valor». Como hemos visto en el apartado anterior, la forma de valor del capital se presenta como una forma de valor procesual, como el proceso en el cual tiene lugar la valorización del valor. Solo en el capital encuentra el valor su forma autónoma, lo que significa que la autonomía del valor está ligada intrínsecamente al aumento del valor originario. Frente a lo que parecía al nivel de la exposición de la circulación simple, donde en el «dinero como dinero» se presentaba como la forma autónoma del valor, se ha puesto de manifiesto que el valor solo alcanza una verdadera autonomía en el «dinero como capital», esto es, solo cuando el dinero realiza el movimiento D - M - D’, arrojando un plusvalor como resultado de dicho movimiento. Con este movimiento queda determinada la forma del capital, pero aún no las condiciones de posibilidad de la misma. A partir de la determinación formal

del capital, por tanto, se plantea la cuestión de *cómo es posible* que se presente esta *valorización del valor,* cómo puede surgir el plusvalor.

Esta cuestión tiene que ser explicada sobre la base de la denominada «ley del intercambio de equivalentes» que impera en el intercambio de mercancías: «La transformación del dinero en capital tiene que desarrollarse sobre las leyes inmanentes al intercambio mercantil, de modo que el intercambio de equivalentes constituya el punto de partida»[68]. Según esta ley, todas las mercancías tienen que ser intercambiadas a su valor, de tal manera que cada sujeto del intercambio reciba un valor equivalente por la mercancía intercambiada. Y como subraya Marx, «donde hay igualdad, no hay ganancia»[69]. La economía política se había planteado repetidamente la pregunta sobre el origen de la ganancia de capital, pero no había conseguido dar una respuesta suficiente a esta pregunta, al considerar que el aumento del valor tenía lugar en el proceso de intercambio, lo cual contradice las leyes que gobiernan este proceso. Adam Smith y Ricardo dieron una respuesta más precisa que sus antecesores, señalando el trabajo como origen de dicha ganancia. Su planteamiento en este sentido tenía como punto de partida que el trabajador *vende su trabajo* al capitalista. Pero en el marco de la teoría del valor-trabajo que defendían estos autores se presentaba aquí una inconsistencia que ninguno de los dos fue capaz de superar. En efecto, desde su planteamiento no era posible responder a la pregunta de cómo es posible que el trabajador reciba en términos de salario una cantidad de valor menor del valor que crea con su trabajo y a la vez se mantenga la equivalencia en el intercambio entre capital y trabajo.

La pretensión de Marx es resolver este problema sin renunciar a ninguno de sus términos. Pero como señala Reichelt, «si se limita a esto la formulación de la pregunta, entonces solo se puede dar una de estas dos posibilidades: o se intercambian equivalentes y entonces no puede haber plusvalor, o existe el capitalismo y entonces lo que no hay es intercambio de equivalentes»[70]. En efecto, el planteamiento de Marx va a poner de manifiesto que si el problema se plantea solo en estos términos no es posible resolverlo. Pero esta formulación tiene que constituir el punto de partida, pues la exposición de Marx pretende llevar a cabo la crítica inmanente de la autocomprensión de la sociedad burguesa sistematizada en la economía política, y este es el modo en que se plantea la cuestión desde la perspectiva de la economía burguesa. Por esta razón ocupa este lugar en el desarrollo de las categorías, constituyendo

uno de los términos de la exposición a través de la cual se despliega simultáneamente la crítica.

Este problema es superado por Marx introduciendo en la exposición la categoría de *fuerza de trabajo,* que queda netamente diferenciada de la categoría de *trabajo.* Como se ha señalado más arriba, por fuerza de trabajo se entiende la capacidad para trabajar como tal, y por trabajo el resultado de la aplicación de la capacidad de trabajo, cuya objetivación constituye el valor en la reducción a trabajo humano igual. La fuerza de trabajo es, por tanto, trabajo en estado potencial, trabajo posible todavía no materializado, cuya realización actual, el gasto de esa fuerza de trabajo, es el trabajo, que como tal proceso de realización es denominado por Marx en ocasiones «trabajo vivo». Frente a este, el trabajo que constituye la sustancia del valor ya formado, lo denomina «trabajo muerto»; es trabajo pasado, trabajo ya cristalizado en el producto. Esta diferenciación entre fuerza de trabajo y trabajo nunca había sido hecha por la economía política, que desconocía por completo la categoría de fuerza de trabajo. Esto no solo les impide a los economistas explicar coherentemente la ganancia de capital, sino que tiene asimismo consecuencias decisivas para su comprensión de aquello en lo que consiste realmente el *capital.* En efecto, esta insuficiencia de las categorías les lleva a la comprensión del capital como algo puramente *material,* en lo que incide la crítica de Marx, que entiende de manera más profunda el capital como una *relación social.* En este sentido le critica a Ricardo que

> habría debido hablar de *capacidad de trabajo,* en lugar de *trabajo.* Sin embargo, para ello tendría que haber expuesto el *capital* también como las condiciones de trabajo objetivas que se le enfrentan al trabajador como un poder que se ha hecho autónomo. Y el capital se habría presentado inmediatamente como relación social determinada. De modo que en Ricardo el capital solo se distingue como «accumulated labour» del «immediate labour». Es algo, pues, meramente material; mero elemento del proceso de trabajo, a partir del cual no se puede desarrollar de ningún modo la relación entre el trabajador y el capital[71].

En efecto, Marx le critica a la economía política que «el capital es concebido como cosa, no como relación»[72], y como señala con suma concisión al final de *El capital* frente a la concepción obtusa de la economía burguesa: «El capital no es una cosa, sino una relación social entre personas mediada por cosas»[73]. La comprensión reducida y errónea del capital por

parte de la economía burguesa está intrínsecamente ligada, como Marx hace patente, a la ausencia de distinción entre la capacidad de trabajo del sujeto vivo y el trabajo realizado, que es gasto de fuerza de trabajo. A partir de esta diferenciación fundamental entre trabajo y fuerza o capacidad de trabajo, Marx puede aplicar la contraposición entre las determinaciones de la mercancía, que ha desarrollado en la teoría del valor, a la mercancía fuerza de trabajo, distinguiendo entre el «valor de uso» y el «valor» de la misma[74].

El *valor* de la fuerza de trabajo está determinado del mismo modo que el de cualquier otra mercancía: por el trabajo abstracto. Su magnitud de valor dependerá, pues, de la cantidad de trabajo socialmente necesario para la producción de esta mercancía. Ahora bien, la producción de esta peculiar mercancía tiene asimismo características peculiares. En primer lugar, la producción de la mercancía fuerza de trabajo no consiste solo en mantener la existencia física del trabajador. Entra también aquí lo que Marx denomina un «elemento histórico y moral», pues para que el trabajador esté en condiciones de trabajar ha de tener unas determinadas condiciones de vida mínimas, que incluyen no solo alojamiento, vestido, etc., sino también otros elementos que dependen del grado de desarrollo de la sociedad en la que viva[75]. En segundo lugar, el valor de la mercancía fuerza de trabajo no solo incluye el valor de los medios de vida necesarios para mantener al trabajador en unas condiciones «humanas» socio-históricamente determinadas, sino también para mantener a su familia, que constituirá el reemplazo futuro de la fuerza de trabajo. Es decir, la producción de esta mercancía implica asimismo la reproducción de las generaciones futuras de trabajadores que puedan vender su fuerza de trabajo en el mercado[76].

Por lo que respecta al *valor de uso* de la mercancía fuerza de trabajo, consiste, al igual que el de cualquier otra mercancía, en la utilidad que se deriva de su uso, lo que en este caso significa el trabajo que es realizado como resultado de la aplicación de la fuerza de trabajo. En su reducción a trabajo abstractamente humano constituye la sustancia del valor, pero el trabajo como tal no tiene valor. La formulación más precisa de la cuestión que se plantea a este nivel de la exposición se encuentra en la sección del «Salario», en la que Marx recoge retrospectivamente los términos de la misma:

> Lo que se le enfrenta directamente en el mercado al poseedor de dinero no es, de

> hecho, el trabajo, sino el trabajador. Lo que este último vende es su fuerza de trabajo. Tan pronto como su trabajo comienza realmente, ya ha dejado de pertenecerle, de modo que ya no puede ser vendido por él. El trabajo es la sustancia y la medida inmanente del valor, pero él mismo no tiene valor[77].

El capitalista no compra el trabajo, sino la fuerza de trabajo, y consume su valor de uso, el trabajo realizado por el trabajador. Pero esta mercancía es ciertamente una mercancía singular, pues es una *mercancía cuyo consumo genera valor.* Esta singularidad es la que explica la valorización del valor que tiene lugar en el proceso del capital. El aumento del valor originario se debe a que el valor que produce el uso de la fuerza de trabajo es mayor que el valor de la fuerza de trabajo, esto es, el valor necesario para su reproducción. El capitalista se apropia como *plusvalor* de la diferencia entre el valor que ha generado la fuerza de trabajo y el valor necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo. Aquí es importante tener presente que la teoría del plusvalor es un desarrollo ulterior de la teoría del valor, por lo que esta constituye el fundamento conceptual de dicho desarrollo. Por consiguiente, cuando Marx habla aquí de que el trabajo «crea» o «produce» valor, no se trata del trabajo concreto realizado por el trabajador en la elaboración del producto (lo que podría parecer por este modo simplificado de expresión que se presenta aquí). Como muestra la teoría del valor, es el trabajo abstracto lo que constituye la sustancia del valor. Los productos del trabajo reciben una objetividad de valor solo en la relación de intercambio entre los mismos. Por lo tanto, el trabajo gastado en la producción no crea inmediatamente valor como tal trabajo útil, sino en la reducción a trabajo humano igual que tiene lugar en el intercambio de los productos del trabajo.

Con la distinción que ha realizado Marx entre el trabajo y la fuerza de trabajo puede resolver el problema de la existencia de un *aumento de valor* bajo la *ley del intercambio de equivalentes,* frente al que había fracasado la economía política debido a un desarrollo insuficiente de las categorías. En efecto, es la fuerza de trabajo como mercancía lo que ha vendido el trabajador, y lo que ha recibido por ello ha sido el valor de su mercancía. No hay, por tanto, transgresión del principio de equivalencia en el intercambio. El comprador de la fuerza de trabajo tiene derecho al consumo pleno del valor de uso de la mercancía que ha adquirido: «El capitalista se remite a la ley del intercambio mercantil. Como cualquier otro comprador, intenta

extraer la mayor utilidad posible del valor de uso de su mercancía»[78]. La ventaja que de ello pueda derivar el capitalista es algo que no tiene nada que ver con la relación de intercambio mercantil que ha establecido con el trabajador. Las leyes que regulan la equidad de este intercambiado han sido totalmente respetadas: «Se han considerado todas las condiciones del problema y las leyes del intercambio mercantil no se han lesionado en modo alguno. Se ha intercambiado equivalente por equivalente. El capitalista pagó como comprador todas las mercancías a su valor»[79].

El hecho de que el valor que produce la fuerza de trabajo sea mayor que el valor de la misma significa que el trabajador tiene que trabajar más tiempo del que es necesario para su propia reproducción como trabajador, realizando así un «plustrabajo» *(Mehrarbeit)* del que se apropia el capitalista[80]. Esto es lo que Marx denomina propiamente *explotación.* Por mucho que aumente el valor de la fuerza de trabajo, en condiciones capitalistas tiene que ser siempre menor que el valor que produce el trabajador –de otro modo este no sería empleado por el capitalista–, por lo que tiene que trabajar siempre más de lo necesario para su reproducción, tiene que realizar «trabajo no pagado» para el capitalista[81]. Esta es la condición de posibilidad para el funcionamiento del sistema capitalista, por lo que es un sistema que funciona necesariamente sobre la explotación de los trabajadores, entendiendo este término en el sentido puramente técnico que tiene en *El capital,* donde se refiere a la relación entre el valor de la fuerza de trabajo y el plusvalor que genera su uso; independientemente, por tanto, de la magnitud que alcance el valor de la fuerza de trabajo, esto es, en términos de salario, independientemente de la retribución del trabajador[82].

El plustrabajo es simplemente la otra cara del plusvalor: «Del mismo modo que lo decisivo para la comprensión del valor en general es concebirlo como mero coágulo de tiempo de trabajo, solamente como trabajo objetivado, para la comprensión del plusvalor lo decisivo es concebirlo como mero coágulo de tiempo de plustrabajo, solamente como plustrabajo objetivado»[83]. El hecho de que el capitalista no pague una parte de su trabajo al trabajador no infringe, por tanto, la ley del intercambio de equivalentes. Frente a todas aquellas teorías socialistas que criticaban la injusticia en el intercambio entre capital y trabajo que tiene lugar en el sistema capitalista, exigiendo un pago equitativo al trabajador que respetase las leyes del intercambio, Marx demuestra que en este sentido el capitalismo no lesiona ningún principio de

equidad, sino que más bien lo cumple estrictamente[84]. No hay, por tanto, nada que reformar en el sistema capitalista para que se ajuste a sus principios constitutivos, pues este respeta tales principios. Es precisamente la *aplicación* de las leyes del intercambio de equivalentes, y no su *infracción,* lo que permite que el capitalista se apropie plustrabajo sin equivalente, esto es, que el trabajador realice trabajo no pagado para el capitalista. De aquí se desprende que el único modo de acabar con la explotación es aboliendo el capitalismo. Esta es una conclusión necesaria del análisis de Marx, no un componente adicional de su teoría.

Como se ha puesto de manifiesto, para que el proceso de valorización pueda tener lugar en las condiciones de la circulación mercantil, el capitalista tiene que intercambiar su dinero por esa peculiar mercancía que es la fuerza de trabajo. Para ello tienen que darse dos condiciones. En primer lugar, el trabajador tiene que ser una *persona jurídicamente libre,* para poder disponer libremente de su fuerza de trabajo y venderla como mercancía. En segundo lugar, tiene que estar *libre de todos los medios de producción,* pues de lo contrario produciría para sí mismo y no necesitaría vender su fuerza de trabajo, o vendería lo que él mismo produce, y en este caso vendería su trabajo. La existencia de este trabajador «doblemente libre» es la condición social necesaria para el funcionamiento del capitalismo, pues solo en este caso se puede (y se tiene que) vender la fuerza de trabajo como mercancía. Pero esto no es algo natural que haya existido en todas las épocas, sino que es el resultado de todo un proceso histórico previo. Pero el estudio de este proceso no tiene cabida en la exposición sistemática, sino que su resultado, que constituye un supuesto histórico de la misma, es un hecho al que hay que atenerse: «La pregunta de por qué este trabajador libre se le enfrenta en la esfera de la circulación no le interesa al poseedor de dinero, que se encuentra ante sí el mercado de trabajo como sección especial del mercado de mercancías. Y esa pregunta tampoco nos interesa a nosotros por ahora. Teóricamente nos atenemos al hecho, tal como lo hace el poseedor de dinero en la práctica»[85]. En el desarrollo de las categorías se toma este hecho como tal, y solo al final del mismo presenta Marx un excurso histórico en el que trata el proceso a través del cual surge en la historia el trabajador libre en este doble sentido[86]. Pero aunque en la exposición sistemática de las categorías no tenga lugar la consideración de dicho proceso, Marx añade en este contexto la siguiente puntualización:

> Sin embargo, hay algo que es evidente. La naturaleza no produce por un lado poseedores de dinero o de mercancías y por otro lado meros poseedores de sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación no pertenece a la historia natural, ni tampoco es una relación social común a todos los periodos históricos. Es manifiestamente el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de muchos cambios económicos profundos, del hundimiento de toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social[87].

Este presupuesto fáctico es el resultado de toda una evolución histórica anterior, la cual será abordada una vez que haya finalizado la exposición de las categorías. A este nivel de la exposición Marx se limita a aludir a ello, señalando que «las categorías económicas llevan su huella histórica *(geschichtliche Spur)*», y que en la transformación de los productos del trabajo en mercancías «están envueltas determinadas condiciones históricas *(historische Bedingungen)*»[88]. Lo que es importante retener aquí es que tan pronto como todos los productos se convierten en mercancías, el capital se ha constituido ya en la base real del valor de cambio, lo que presupone la expropiación de los medios de producción a los productores inmediatos. Es decir, presupone la existencia del trabajador asalariado, que vende su fuerza de trabajo al capitalista, el cual paga su valor y consume su valor de uso, el trabajo realizado por el trabajador, extrayendo plusvalor como resultado del proceso de producción.

Pero no es posible partir de aquí en la exposición, es necesario partir del valor[89]. El movimiento del capital tiene que ser comprendido como valor en proceso, como un movimiento cuyo sujeto es el valor, que adopta distintas formas en este movimiento, y a través de esta metamorfosis se acrecienta a sí mismo. Por consiguiente, empezar la exposición de las categorías con el valor de cambio ya desarrollado en la esfera de la circulación es una *abstracción,* porque solo como *capital* puede el valor alcanzar tal grado de desarrollo. Pero la exposición tiene que proceder necesariamente así, porque en el orden lógico el valor constituye el presupuesto del capital. Ahora bien, es necesario tener presente que el pleno desarrollo del valor de cambio en la circulación mercantil simple, que es el punto en el que ha comenzado la exposición en *El capital,* presupone como su base real un sistema de producción fundado sobre el capital:

> Para que los individuos se enfrenten en el proceso de circulación como *productores privados* libres en las *relaciones simples de compra y venta,* para que figuren como sujetos independientes, tienen que estar presupuestas ya *otras* relaciones económicas entre esos individuos, relaciones de producción más complejas y que colisionan en mayor o menor medida con su libertad e independencia. Sin embargo, *desde el punto de vista de la circulación simple esas relaciones se han extinguido*[90].

Una vez que la exposición ha llegado al capital como proceso que subyace a la circulación simple, el desarrollo categorial lleva a la fuerza de trabajo como única mercancía en relación con la cual el capital puede ser capital. Solo la existencia de esta mercancía permite la realización efectiva del ciclo D - M - D'. Y solo la existencia de este ciclo da lugar a que la entera sociedad esté sometida al ciclo M - D - M: «Lo que caracteriza a la época capitalista es que la fuerza de trabajo adquiere para el trabajador mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por tanto, la forma de trabajo asalariado. Por otra parte, es en ese momento cuando se generaliza por primera vez la forma de mercancía de los productos del trabajo»[91]. Por consiguiente, el capital como valor en proceso que es él mismo en todas sus formas y se acrecienta en este movimiento, solo puede convertirse en el sujeto que domina todas las fases del proceso si existe la capacidad de trabajo del sujeto vivo como mercancía que se vende en el mercado. Únicamente la existencia de la mercancía fuerza de trabajo hace que todos los productos del trabajo se transformen a su vez en mercancías, en objetos que además de valor de uso tienen valor, lo cual tiene lugar en un proceso al que es *consustancial* la producción de *plusvalor.* El desarrollo histórico que da lugar al surgimiento del trabajador libre –esto es, forzado a vender libremente su fuerza de trabajo–, que hace que el capital, a partir de la relación social de producción que establece con él, sea capital, lo describe Marx a continuación del desarrollo teórico de las categorías correspondientes al proceso de producción capitalista[92]. Las razones por las cuales Marx procede así en su exposición ya las hemos abordado de manera suficiente. Ahora vamos a seguir la exposición marxiana de las relaciones sociales capitalistas y a poner de manifiesto la articulación metodológica de las categorías fundamentales de la misma.

Marx ha mostrado que el único modo en que puede tener lugar la valorización en las condiciones de la circulación mercantil es que el

capitalista encuentre en el mercado una mercancía cuyo valor de uso tenga la propiedad de generar valor. El vendedor de esta singular mercancía que es la fuerza de trabajo recibe por ella en el intercambio su valor, cumpliéndose así la ley del intercambio de equivalentes en la esfera de la circulación. Pero esta relación de intercambio entre el capitalista y el trabajador oculta otra relación entre ellos que tiene lugar en la esfera de la producción, en virtud de la cual el capitalista se apropia de trabajo ajeno *sin equivalente.* Pero con ello se abandona la esfera de la circulación:

> Abandonamos esta ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, y seguimos al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo a la sede oculta de la producción, en cuyo dintel está escrito: *No admittance except on business.* Aquí se mostrará no solo cómo el capital produce, sino también cómo se produce el capital mismo. Se revelará finalmente el misterio de la producción del plusvalor[93].

La razón por la que no hay incompatibilidad entre el intercambio de equivalentes y la explotación es que ambos tienen lugar en *dos esferas distintas.* Solo la integración de la esfera de la producción con la esfera de la circulación permite dar una respuesta a la pregunta de cómo es posible que surja el plusvalor respetando los principios del intercambio[94]. Considerando solo la esfera de la circulación, que es la perspectiva que adopta la economía política, así como muchas teorías socialistas, no es posible dar una respuesta a esta pregunta. La crítica marxiana en este sentido está más desarrollada en los manuscritos que en *El capital*[95]. En ellos Marx hace patente que la esfera de la circulación tiene que ser comprendida como momento del sistema de producción capitalista. Esto significa que los miembros de la sociedad pueden encontrase en la esfera de la circulación como personas *libres e iguales* precisamente porque forman parte de un determinado sistema de trabajo privado. Y esto solo puede tener lugar en tanto que se ha producido una determinada *división en clases* dentro de la sociedad: trabajadores asalariados, por un lado, y propietarios de los medios de producción, por otro.

La exposición de Marx muestra que tanto la libertad como la igualdad surgen de manera inmediata de las relaciones que establecen los individuos en la esfera de la circulación. Pero por detrás de esta esfera, a sus espaldas, tienen lugar otras relaciones establecidas en el proceso de trabajo, donde ya no existen esta libertad y esta igualdad que se dan en las relaciones de

intercambio[96]. Esto se ve al mostrarse que el proceso de intercambio tiene que ser comprendido desde el proceso de producción, de modo que en lugar de aparecer como un proceso autosuficiente, se presente como un momento del proceso global. Las mistificaciones de la conciencia burguesa y de la economía burguesa, a las que sucumben también un buen número de teorías socialistas, tienen a su base la *proyección* a la *sociedad en su conjunto* de las ideas que surgen de la esfera del intercambio, en la que los individuos se presentan como libres e iguales. Como hemos visto, la diferenciación entre trabajo y fuerza de trabajo constituye una de las distinciones categoriales básicas a través de las que la exposición de Marx de las relaciones sociales capitalistas saca a la luz el modo específico en que se integran la esfera de la circulación y la esfera de la producción, desvelando así las mistificaciones en las que está apresada la economía política[97].

Esto le permite asimismo descodificar la inversión que se presenta en la comprensión burguesa del *salario* como pago del trabajo realizado: «En la superficie de la sociedad burguesa aparece el salario del trabajador como precio del trabajo, como una determinada cantidad de dinero que es pagada por una determinada cantidad de trabajo. Se habla aquí del valor del trabajo»[98]. Al no distinguir entre trabajo y fuerza de trabajo, la economía entiende que el salario representa el «valor de trabajo». Esta expresión la designa Marx como «una expresión imaginaria»[99] e incluso «irracional»: «El valor del trabajo es solo una expresión irracional para el valor de la fuerza de trabajo»[100]. En efecto, el trabajo como tal no tiene valor. La teoría del valor ha mostrado que el trabajo, en tanto que reducción a trabajo humano igual, es la sustancia del valor, y como tiempo de trabajo socialmente necesario es la medida inmanente del mismo. Lo que tiene valor es la fuerza de trabajo, de cuyo gasto en el proceso productivo resulta el trabajo. Pero el resultado de la aplicación de la capacidad de trabajo del sujeto vivo, que en su reducción a trabajo abstracto constituye la sustancia del valor, no tiene valor él mismo. Respecto a la expresión imaginaria «valor del trabajo» dice Marx: «Estas expresiones imaginarias surgen de las relaciones de producción mismas. Son categorías para las formas de manifestación *(Erscheinungsformen)* de relaciones esenciales *(wesentlicher Verhältnisse)*»[101].

Lo que aquí denomina Marx «relación esencial» se refiere al valor de la fuerza de trabajo. Sin embargo, esta relación aparece de manera mistificada

en el salario como valor del trabajo. De este modo, la verdadera relación no solo permanece *oculta,* sino que aquello que se manifiesta en la superficie a la percepción inmediata es precisamente una *inversión* de la relación que efectivamente tiene lugar: «Esta forma de manifestación hace invisible la relación real y muestra precisamente su contrario»[102]. Por lo que se refiere a la relación esencial, que aparece oculta bajo esa forma de manifestación, tiene que ser desvelada a través de la ciencia, mientras que la representación invertida de esa relación se reproduce por sí misma en la conciencia espontánea de los sujetos que forman parte de esas relaciones de producción, constituyendo las formas de pensamiento socialmente válidas: «Sucede lo mismo con todas las formas de manifestación *(Erscheinungsformen)* y su trasfondo oculto *(verborgnen Hintergrund).* Las primeras se reproducen espontáneamente de manera inmediata, como formas de pensamiento comunes y dadas, el otro tiene que ser descubierto por la ciencia»[103].

La expresión «valor del trabajo» es ciertamente una expresión «irracional», pero que surge de modo inmediato en la conciencia espontánea de los individuos que están insertos en las relaciones capitalistas. Son formas de pensamiento que constituyen la *objetividad* de los sujetos que forman parte de esa sociedad, en función de las cuales hacen sus cálculos y toman sus decisiones. También la economía burguesa, como ciencia que sistematiza en sus categorías esas relaciones sociales, desarrolla sus teorías sobre la base de estas representaciones invertidas[104]. La consecuencia que tiene la comprensión del salario como pago del valor del trabajo es la *ocultación de la existencia de trabajo no pagado* en la relación entre el capital y el trabajo. En efecto, si con el salario se paga el valor del trabajo realizado, todo el trabajo parece ser trabajo pagado. Desde aquí no resulta visible la realización de plustrabajo ni la producción de plusvalor[105]. La distinción entre trabajo y fuerza de trabajo y la descodificación de la expresión «valor del trabajo» en términos de «valor de la fuerza de trabajo» permite explicar el origen del plusvalor y, por tanto, el mecanismo por el que el sistema capitalista funciona necesariamente a partir de la explotación del trabajador.

LA AUSENCIA DE UNA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA

Como hemos puesto de manifiesto hasta aquí, el objeto de la exposición de

Marx en su obra de crítica de la economía política es el sistema capitalista constituido, y no el proceso de desarrollo histórico que lleva a la formación del mismo. Pero ello no tiene por qué implicar que esta exposición del modo de producción capitalista no estuviera incluida como un elemento parcial en una teoría general de la evolución histórica que Marx no llegó a desarrollar, pero cuya concepción global estableció en sus rasgos fundamentales, y que estaría subyaciendo a la exposición del sistema capitalista que se presenta en *El capital* y condicionando, por tanto, el sentido de la misma. Esta interpretación, como vamos a ver, no puede ser fundamentada en modo alguno en la teoría de Marx tal como se configura en su obra de madurez. Y a diferencia de la interpretación anteriormente discutida sobre el paralelismo entre el orden lógico y el histórico, tampoco tiene su origen en Engels.

Se trata de una interpretación que se hizo dominante dentro del marxismo-leninismo, si bien también la han sostenido muchos autores marxistas que no forman parte de esa tradición. Es el caso de Rudolf Hilferding, uno de los teóricos marxistas más importantes de la Segunda Internacional, que sostiene en el prólogo a su libro *El capital financiero:* «El marxismo es una teoría de las leyes del devenir de la sociedad, que formula en general la concepción marxista de la historia, mientras que la economía marxista la aplica a la época de la producción de mercancías»[106]. También han mantenido esta interpretación un gran número de críticos del pensamiento de Marx, de entre los que destaca Karl Popper por la influencia que ha ejercido en este sentido. Su crítica va dirigida a la concepción global de la historia que según él está a la base del análisis económico de Marx, concepción que califica como un «historicismo» que tiene la pretensión de predecir el futuro de la humanidad. A este respecto sostiene Popper que «la filosofía de la historia de Marx […] basa su predicción histórica en una interpretación de la historia que lleva al descubrimiento de una ley de su desarrollo»[107].

También Habermas plantea su interpretación del pensamiento de Marx situándolo en el marco de una teoría general de la historia dentro de la cual se encontraría contenido su análisis de la sociedad capitalista como una parte de ella: «Pienso que ya Marx ha concebido el materialismo histórico como una teoría global de la evolución social, contemplando la teoría del capitalismo como uno de sus elementos»[108]. Por lo que considera que «la teoría del desarrollo capitalista, que Marx ha elaboró en los *Grundrisse* y en *El capital,* se inserta en el materialismo histórico como una teoría

complementaria»[109]. Pero Habermas piensa que esta teoría global de la historia, concebida por Marx según él y a la que designa como «materialismo histórico», no logra el fin que se propone, y menos aún la versión tradicional de la misma que se configuró en el marxismo-leninismo. Por ello plantea que es necesario «reconstruirla». Habermas define este procedimiento en los siguientes términos: «*Reconstrucción* significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto»[110]. El problema de este planteamiento de Habermas es que da por supuesto que Marx perseguía esa meta que él le adscribe, sin entrar a discutir en ningún momento el hecho de que Marx pudiera tener otra meta distinta, y por esa razón no alcanza la que él le atribuye. En principio, no resulta en absoluto evidente que el propósito de Marx fuese elaborar una teoría general del desarrollo histórico a la que no dedicó ninguna obra ni manuscrito en su etapa de madurez, y que la investigación del sistema capitalista, en la que invirtió todo su esfuerzo teórico y a la que consagró toda su obra de crítica de la economía política, fuese meramente un «elemento complementario» de esa supuesta teoría general.

Sin prestar atención a esta anomalía, Habermas se dedica más bien a señalar en la obra de Marx los lugares en los que se encuentra dicha teoría. Esos lugares resultan ser evidentemente los mismos a los que se refieren todas las interpretaciones que buscan una teoría global de la historia en la obra de Marx y no se limitan a afirmarla dogmáticamente: «Solamente en dos ocasiones expuso Marx de modo coherente y sistemático la concepción materialista de la historia», concretamente «en la primera parte de la *La ideología alemana* y en el prólogo del 1 de enero a la *Contribución a la crítica de la economía política*»[111]. A diferencia de las interpretaciones doctrinales del marxismo-leninismo o de las interpretaciones tendenciosas como la anteriormente mencionada de Popper, que sostienen la existencia de una concepción general de la historia en Marx sin aludir al lugar donde se encuentra formulada, al menos Habermas señala los lugares en los que se presenta tal concepción, lo que permite discutir el anclaje teórico que su interpretación pueda tener en ellos. Lo primero que es preciso señalar es que se trata de *dos lugares* solamente, y que ninguno de ellos puede considerarse ubicado en una *posición central* de la obra de Marx. Uno es un texto de juventud, muchos de cuyos planteamientos experimentaron una

transformación sustancial en su evolución teórica posterior. El otro es un prólogo, que, como tal, es externo a la obra de la que forma parte y cuyos planteamientos no se encuentran desarrollados en ningún lugar de dicha obra. Lo segundo que hay que destacar es la considerable *brevedad* de esos lugares. Esa primera parte de *La ideología alemana* a la que se refiere Habermas constituye una décima parte aproximadamente de la obra, sesenta páginas de imprenta en la edición canónica, y no toda esa parte está dedicada a elaborar los elementos de una teoría de la historia. En cuanto al prólogo a la *Contribución,* los planteamientos sobre esa teoría general de la historia ocupan menos de dos páginas de imprenta.

La cuestión se hace aún más problemática cuando se abordan con cierto detenimiento esos dos exiguos lugares. Por lo que respecta a *La ideología alemana,* aunque en su primera parte se presentan determinados planteamientos que van en la línea de formular una teoría general de la historia, se encuentran en ella también otro tipo de planteamientos igualmente centrales que constituyen una *crítica contundente* a toda forma de *filosofía de la historia,* y que resultan muy difíciles de conjugar con los anteriores[112]. Un análisis riguroso de esta parte de *La ideología alemana* requiriría hacerse cargo de estas contradicciones que aquí se presentan y determinar cuál es el sentido último de los planteamientos que se formulan en esta parte del texto. Esto es algo que Habermas no hace en ningún momento, al igual que el resto de las interpretaciones que se desarrollan en esta línea.

Por lo que se refiere al prólogo a la *Contribución,* es cierto que en él se presentan también planteamientos que apuntan a una concepción global de la historia. Estos planteamientos, repetidos *ad nauseam* por la tradición marxista, constituirían la base de la supuesta teoría general de la evolución histórica que Marx habría elaborado como armazón teórico de su investigación de la sociedad capitalista. Según esta teoría, la historia consistiría en una sucesión de modos de producción que determinan las demás esferas de la vida social, las cuales no tienen sustantividad alguna en sí mismas, sino que están regidas por las relaciones económicas que constituyen la base de la sociedad. La historia estaría gobernada por una férrea legalidad económica inmanente, en virtud de la cual la única instancia determinante es la estructura económica de la sociedad, mientras que la superestructura, en la que se engloban los demás niveles de la vida social, resulta completamente superflua en el proceso de evolución histórica. Esta lectura economicista del

prólogo a la *Contribución* es la que ha dominado en el marxismo ortodoxo, a partir de la cual se ha elaborado la concepción estándar del «materialismo histórico».

La brevedad del prólogo, el carácter sumamente general de las afirmaciones de Marx y la falta de contexto teórico en el que enmarcarlas, han hecho que resulte plausible esta forma de interpretación. Pero una lectura rigurosa del prólogo pone de manifiesto que es posible una interpretación distinta, exenta del economicismo y del mecanicismo que han marcado la interpretación del marxismo tradicional[113]. Lo que Marx establece aquí es una división de la sociedad en distintos niveles. Aquel que engloba el conjunto de las relaciones de producción lo designa como «estructura económica», que es la base sobre la que se levanta lo que denomina «edificio *(Überbau)* jurídico-político», y a la cual «corresponden» *(entsprechen)* lo que Marx designa de manera muy vaga como «formas de conciencia social». Y a continuación afirma: «El modo de producción de la vida material condiciona *(bedingt)* el proceso de vida social, político y espiritual». Ninguno de los términos utilizados aquí por Marx avala una lectura economicista. Habla de «edificio», no de «superestructura»[114], dice que a la base le «corresponden» determinadas formas de conciencia social, no que estas «proceden» o «surgen» de aquella[115], y que la base económica «condiciona» los demás niveles de la sociedad, no que los «determina»[116]. Es evidente que con estas expresiones Marx no está diciendo en ningún caso que exista una *dependencia mecánica* de las relaciones políticas y espirituales respecto de las relaciones materiales. A lo que alude más bien con estas expresiones es a la existencia de una *correspondencia recíproca* entre los distintos niveles de la sociedad, en la cual la estructura económica constituye la base, pero ello no implica quitarle la sustantividad a las otras esferas. Se trata de una relación de mutua dependencia entre las diversas esferas, en la cual cada una ocupa un determinado lugar que no queda anulado por el hecho de que la base sustente a las demás.

Ya Engels criticó en más de una ocasión tras la muerte de Marx el reduccionismo de las interpretaciones economicistas que empezaban a imponerse en el marxismo, y aunque utilizó fórmulas problemáticas como «momento determinante en última instancia» que han dado lugar a verdaderas disputas escolásticas en la tradición marxista, pone claramente de manifiesto cuál era la sentido del planteamiento original de Marx: «Según la

concepción materialista de la historia, la producción y reproducción de la vida real es el momento determinante *en última instancia* en la historia. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca nada más que eso. Si alguien lo tergiversa y dice que el momento económico es el único determinante, entonces convierte esa frase en una expresión trivial, abstracta, absurda»; y a continuación afirma Engels que los otros «momentos» de las relaciones sociales (las teorías políticas y filosóficas, las representaciones religiosas, etc.) «también ejercen su influencia en el transcurso de las luchas históricas y en muchos casos determinan su *forma* de manera predominante. Se trata de un efecto recíproco de todos estos momentos»[117].

Lo que Marx señala efectivamente en el prólogo a la *Contribución* es que la evolución histórica de las sociedades viene incoada por las transformaciones que se dan en la estructura económica. Llega un determinado momento en que las relaciones de producción se convierten en trabas para el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que origina una «época de revolución social». Sucede entonces que con «la transformación del fundamento económico se trastoca más despacio o más rápido todo el enorme edificio». Esto significa que tras dicha transformación en las relaciones materiales de vida tendrá que restituirse necesariamente la relación de mutua correspondencia entre los respectivos niveles de la sociedad, de forma que pueda proseguir el *proceso de reproducción social* a través de un nuevo ensamblaje de las distintas esferas.

Finalmente, Marx enumera «a grandes rasgos» los principales modos de producción que se han sucedido en la historia: el asiático, al antiguo, el feudal y el burgués, a los que denomina «épocas progresivas de la formación económica de la sociedad». Si bien es cierto que esta enumeración es resultado de una cierta concepción de la evolución histórica, parece excesivo derivar de ello toda una teoría general de la historia, al menos si la palabra teoría ha de conservar algún sentido. Y tampoco hay aquí nada que permita considerar que la investigación de la *Contribución* y posteriormente la de *El capital* se plantea como un desarrollo parcial de esa supuesta teoría general. Lo que señala aquí Marx es simplemente que los diversos niveles de la realidad social se encuentran recíprocamente articulados, y que las transformaciones que hacen que se desarticule la totalidad social tienen lugar en la base económica. Ciertamente se afirma con ello que las fuerzas decisivas que operan en la evolución histórica hay que buscarlas en las

condiciones materiales de vida de la sociedad. Pero a partir de aquí Marx no desarrolla una teoría general de la historia, sino que establece el marco teórico desde el que investigar una formación social determinada, la sociedad capitalista. Marx se refiere a ello en el prólogo a la *Contribución* precisamente como un «resultado general» que tuvo la función de «hilo conductor» de sus estudios económicos. Y lo que hace en el cuerpo de la obra es justamente analizar la *estructura económica* del *sistema capitalista,* no elaborar una teoría de la evolución histórica.

Engels advirtió en este sentido que «el método materialista se transforma en su contrario si no se lo utiliza como hilo conductor en el estudio histórico, sino como un patrón acabado según el cual se cortan a medida los hechos históricos»[118]. Y en otro lugar afirma asimismo: «Nuestra concepción de la historia indica sobre todo una dirección en el estudio, no es una palanca de construcción *à la* hegeliana»[119]. Por su parte, Marx señaló en diversas ocasiones la inoperatividad de una teoría general de la historia para la comprensión de una sociedad históricamente determinada, y se opuso rotundamente a la pretensión de interpretar su obra desde esta perspectiva:

> Sucesos de una incuestionable analogía que tienen lugar en un medio histórico diferente conducen a resultados completamente distintos. Si se estudian cada uno de estos desarrollos y se comparan entre sí, se encontrará fácilmente la clave para este fenómeno, pero eso jamás se conseguirá con la pauta universal de una teoría histórico-filosófica general cuya mayor virtud consiste en ser suprahistórica[120].

En este sentido son relevantes las referencias de Marx en los *Grundrisse* a la «disolución de las antiguas relaciones de propiedad» que tuvieron lugar con la caída de Roma y Bizancio: señala que aunque dicha disolución trajo consigo la escisión de los trabajadores de sus medios de producción, ello no dio lugar a que los patrimonios dinerarios existentes pudieran «comprar las condiciones objetivas del trabajo […] cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo vivo por dinero»[121]. De haber sido así, «la antigua Roma, Bizancio, etc., hubiesen acabado su historia con el trabajo libre y el capital o, más bien, hubiesen empezado una nueva historia»[122]. En el proceso de desarrollo histórico de las sociedades pueden surgir relaciones sociales de producción muy diversas partiendo de situaciones similares. Con ello Marx está aludiendo inequívocamente a la existencia de una *contigencia irreductible* en la evolución histórica. Para que la separación de los

productores directos de sus medios de producción, por un lado, y la acumulación de grandes masas de dinero, por otro, den lugar respectivamente al trabajo asalariado y al capital, tienen que darse condiciones históricas específicas, ha de presentarse lo que Marx denomina un determinado «medio histórico» *(historisches Milieu).* Dieter Riedel observa al respecto que Marx, en la elaboración de su obra de crítica de la economía política, «comenzó a ver la conexión entre necesidad y contingencia, tal como es característica del desarrollo histórico, de un modo nuevo y muy poco hegeliano»[123]. Pero este autor indica asimismo que «Marx solo pudo liberarse de su herencia hegeliana, que le unía asimismo con Engels, en un proceso largo y contradictorio. Incluso en *El capital* se argumenta en algunos lugares de modo histórico-filosófico»[124].

Los pasajes de *El capital* en los que Marx argumenta de un «modo histórico-filosófico» se encuentran al final de la obra, en el capítulo «La llamada acumulación originaria». Podría parecer, por tanto, que aquí se presenta finalmente su teoría general de la evolución histórica, y así ha sido interpretada con frecuencia esta parte de la obra. Aparece aquí además una frase en la que resuena la concepción de los *Manuscritos económico-filosóficos,* y a la que se remiten repetidamente las lecturas que interpretan el conjunto de la obra marxiana a partir de los escritos de juventud: Marx utiliza en esta parte de *El capital* la fórmula hegeliana de la «negación de la negación»[125] en referencia a la expropiación de los expropiadores que llevará a cabo clase trabajadora. Pero mientras esta expresión se presentaba en los *Manuscritos de París* en un contexto teórico determinado que la dotaba sentido, ahora aparece como una expresión aislada carente de contexto. Como ya se ha puesto de manifiesto reiteradamente, Marx abandona definitivamente la concepción de la historia de sus textos de juventud, y en la nueva concepción que se presenta en su obra de madurez no tiene cabida un planteamiento semejante. Ciertamente en esta parte final de *El capital* se pueden encontrar algunas afirmaciones generales que apuntan a una concepción general de la historia, pero es igualmente cierto que dichas afirmaciones no se encuentran desarrolladas teóricamente en ningún lugar de manera sistemática. En vez de acumular las diversas declaraciones que aparecen en este y en otros textos de Marx sobre la evolución histórica de las formaciones sociales y configurar con ellas una teoría global de la historia que supuestamente estaría a la base de su análisis del capitalismo, tal como ha

hecho de ordinario el «materialismo histórico», es preciso examinar el *contexto teórico* en el que se presentan. Entonces se constata que se trata de aseveraciones aisladas, sin un verdadero contexto teórico que las dote de sentido.

Es preciso tener en cuenta también que Marx dijo con toda claridad que en su esbozo histórico del final de la obra no pretendía establecer el curso de desarrollo necesario por el que habrían de pasar todas las sociedades a lo largo de su evolución, sino que había «limitado este movimiento *expresamente a los países de Europa occidental*»[126]. Dichos países habían recorrido ese camino, pero ello no implica para Marx que tuviera que ser recorrido necesariamente por otros en su evolución histórica. Y por otra parte, dicho esbozo histórico aparece en *El capital* después de finalizada la exposición sistemática, lo que significa que para comprender el funcionamiento del modo de producción capitalista no se requiere estudiar primero el proceso histórico a partir del cual se ha generado. Lo que Marx analiza en *El capital* son las leyes de funcionamiento del sistema capitalista ya constituido, que son ciertamente las leyes de un sistema históricamente determinado, por lo que pueden considerarse propiamente como *leyes históricas,* válidas solo para ese modo de producción y no para otros. Pero justamente por eso *no son leyes de la historia,* las cuales operarían como tales en todos los sucesivos modos de producción[127].

Por lo tanto, aunque puedan encontrarse a lo largo de la obra de Marx determinadas afirmaciones acerca del desarrollo histórico de las sociedades, en lugar de yuxtaponerlas para configurar con ellas las tesis básicas de una teoría de la evolución histórica que estaría subyaciendo a toda su obra, más bien habría que analizar el contexto en que aparecen para extraer su sentido y ver en qué medida se derivan de la exposición sistemática de Marx e incluso si son compatibles con ella. Y sobre todo, es preciso tener presente en todo momento el objetivo explícito al que se dirige la exposición de *El capital,* que es «sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna»[128]. En referencia a ello observa Martínez Marzoa que «puede constatarse que las sucesivas variaciones del plan de la obra se mueven en el sentido de que lo designado como "ley económica del movimiento de la sociedad moderna" o "el modo de producción capitalista" sea cada vez con mayor claridad un singular directamente construido como tal, y no un caso concreto de un universal»[129].

La investigación que lleva a cabo Marx del modo de producción capitalista no es, por tanto, una parte de una teoría general de la evolución histórica que diseñó en sus líneas fundamentales y de la que solo llegó a desarrollar la exposición del sistema capitalista, tal como lo ha interpretado una buena parte del marxismo y como sostienen asimismo muchos de sus críticos. Marx no pretende en ningún caso descubrir una presunta ley de la historia que gobierna el curso y la sucesión de las formaciones sociales, sino que su exposición está dirigida únicamente a desvelar la ley económica que está a la base del funcionamiento del modo de producción capitalista. Esta no es simplemente una parte de su teoría, que se inscribiría en una teoría general de la historia que estaría determinando el sentido de su exposición del sistema capitalista, sino que esta es *la totalidad de su teoría.*

Muchos de los pasajes anteriormente mencionados, en los que la tradición marxista ha querido encontrar la existencia de una teoría determinista de la historia en el pensamiento de Marx, han sido denominados por Heinrich como partes «declamatorias»[130]. Se trata de pasajes en donde Marx no argumenta, sino que realiza afirmaciones extremadamente generales que ni se derivan de su investigación, ni tampoco fundamentan dicha investigación en ningún sentido. Por lo tanto, se puede decir que estas afirmaciones no son constitutivas del análisis teórico de Marx, por lo que no se pueden sacar de ellas conclusiones respecto de dicho análisis. Ciertamente existen también determinados pasajes en los que Marx realiza afirmaciones generales sobre la evolución histórica que no se pueden adscribir a esta categoría, sino que son constitutivos de su exposición teórica, los cuales exigen ser examinados con mayor detalle.

Uno de los más abundantemente citados en este sentido se puede encontrar en los *Grundrisse,* en el contexto del análisis que realiza Marx del desarrollo de las fuerzas productivas y las consecuencias que se derivan del papel creciente de la ciencia y la tecnología en el proceso de producción capitalista[131]. Según las conclusiones a las que llega Marx sobre la progresiva tecnificación del proceso productivo, muchos autores marxistas han sostenido que el sistema capitalista está abocado al colapso como consecuencia de una ley inexorable de su evolución histórica. En este texto de Marx se encuentran efectivamente afirmaciones que apuntan en ese sentido, las cuales se presentan como el resultado que parece desprenderse de la investigación del fenómeno analizado. Marx llega aquí a la conclusión de

la *inevitable autodestrucción* del capitalismo como consecuencia del desarrollo técnico del proceso de producción, pues la sustitución de mano de obra por maquinaria destruirá el fundamento del capital, el trabajo como medida del valor: «Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida y, por tanto, el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso […] Con ello colapsa la producción fundada en el valor de cambio»[132].

Pero puede constatarse que, cuando posteriormente este mismo fenómeno es sometido por Marx a una nueva investigación y encuentra una explicación más rigurosa, desaparece la afirmación general sobre el desarrollo histórico que había acompañado a la explicación anterior. El análisis del proceso que en los *Grundrisse* conduce a la conclusión del derrumbamiento inevitable del modo de producción capitalista, cuando es abordado después en *El capital,* adquiere una dimensión distinta. Dicho proceso se presenta aquí como un *mecanismo estructural* del funcionamiento del sistema capitalista, que en lugar de llevar a su destrucción, lo que hace es aumentar aún más el poder del capital: «La separación entre las potencias intelectuales del proceso de producción y el trabajo manual» que se produce con la creciente introducción de maquinaria, supone «la transformación de las mismas en poderes del capital sobre el trabajo»[133]. Así pues, no es posible determinar sobre la base de este análisis cuál puede ser el grado de efectividad del proceso y, por tanto, tampoco es posible extraer ninguna conclusión sobre la evolución futura del sistema.

Se comprueba así que mientras la constatación del hecho de la reducción del tiempo de trabajo al mínimo, siendo el tiempo de trabajo la medida del valor, había llevado a Marx en los *Grundrisse* a la conclusión de la ineludible autodestrucción del sistema capitalista, en *El capital* este hecho resulta explicado a partir de una determinación más precisa de las categorías, lo que permite poner de manifiesto que lo que les importa a los capitalistas es el plusvalor de la mercancía, no la magnitud del valor. De aquí se puede extraer como conclusión que la concepción general del curso histórico, con la consiguiente afirmación de la necesaria destrucción del sistema, descansa sobre una explicación insuficiente del funcionamiento del modo de producción capitalista, y desaparece tan pronto como se encuentra una explicación adecuada del fenómeno en cuestión. En la obra posterior de Marx

no vuelve a presentarse en ningún momento la idea de que el capitalismo está abocado al colapso como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo tanto, esto parece indicar que Marx no pretendía, a diferencia de muchos de sus intérpretes, permanecer apegado a una concepción determinista de la historia, sino que esta simplemente se presenta en momentos en que el análisis teórico del sistema capitalista no está todavía suficientemente desarrollado en determinados aspectos.

Hay aún otra parte de la obra de Marx en la que el marxismo ha creído encontrar la formulación de una ley de la historia, que permitirá asimismo predecir el colapso inexorable del modo de producción capitalista. Se trata del análisis que realiza Marx de las *crisis* del capitalismo en el libro tercero de *El capital*[134]. Los autores que han sostenido la existencia de una «ley del colapso» en la teoría de Marx han vinculado las consideraciones acerca de las crisis que se presentan aquí con la denominada «ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio»[135], en la que han establecido el fundamento de los planteamientos marxianos sobre las crisis. Esta «ley» es formulada por Marx en los siguientes términos: «El paulatino incremento del capital constante en relación con el capital variable ha de tener como resultado necesariamente una *caída gradual en la tasa general de beneficio,* si se mantienen constantes la tasa del plusvalor o el grado de explotación del trabajo por el capital»[136], y afirma que la caída de la tasa general de beneficio «surge de la naturaleza misma del desarrollo del proceso de producción capitalista»[137].

Puesto que esta ley establece que es inherente al modo de producción capitalista la progresiva disminución de la tasa general de beneficio, muchos autores marxistas han sostenido que ello producirá ineludiblemente una reducción cada vez mayor de la acumulación de capital, como consecuencia de lo cual se originarán crisis progresivamente más destructivas que llevarán finalmente al hundimiento del sistema capitalista. Rosa Luxemburg sostiene a este respecto que «la imposibilidad de la acumulación significa, en la producción capitalista, la imposibilidad del desarrollo ulterior de las fuerzas productivas y, con ello, la necesidad histórica objetiva del hundimiento del capitalismo. De aquí resulta el movimiento contradictorio de la última etapa imperialista, que es el periodo final de la carrera histórica del capital»[138]. En una dirección similar se pronuncia Henry Grossmann: «El proceso de reproducción capitalista –debido a causas que surgen del mismo ciclo económico–, se mueve necesariamente en movimientos cíclicos ascendentes

y descendentes, que se repiten periódicamente, y que conducen finalmente al derrumbe del sistema capitalista»[139]. Esta idea del inevitable derrumbe del modo de producción capitalista, sostenida por destacados autores marxistas como los mencionados, ha encontrado una amplia acogida en gran parte del marxismo[140]. La interpretación de Kołakowski resume bien esta concepción imperante en la tradición marxista: «El análisis de Marx de la tasa decreciente de beneficio y de las crisis económicas muestra que la necesidad de maximizar la tasa de beneficio anula su propio fin, aumentando la cantidad de capital constante y haciendo disminuir constantemente la tasa de beneficio. La misma necesidad de incrementar la plusvalía en términos absolutos conduce a las crisis y al colapso del capital»[141].

Es cierto nuevamente que pueden encontrarse algunas afirmaciones de Marx en esta parte del libro tercero de *El capital* que dan a entender que el sistema capitalista está condenado a llegar a su fin, pero si en lugar de limitarse a extraer dichas declaraciones se trata de ver su conexión con el análisis realizado aquí por Marx, se puede constatar que no se desprenden de él en ningún momento. No existe en esta parte de la obra ninguna *fundamentación teórica* de lo que la corriente interpretativa anteriormente mencionada denomina «ley del derrumbe» o «ley del colapso», expresiones que por lo demás Marx no utiliza en ningún lugar. Si se examinan con cierto detalle los análisis que aquí se presentan, lo primero que se constata es su carácter inconcluso y fragmentario. Marx no desarrolló ni en los manuscritos del libro tercero de *El capital* ni en ninguna otra parte de su obra una teoría de las crisis, lo único que dejó fueron planteamientos parciales más o menos elaborados, algunos de ellos de una gran profundidad teórica, pero que no se articulan en ningún momento de manera sistematizada y completa[142].

En lo que respecta a la denominada ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio, que las interpretaciones que sostienen la existencia de una ley del colapso han considerado como la causa última de las crisis que llevarán al sistema capitalista a su hundimiento, es preciso señalar que Marx no demuestra en ningún momento que exista una *conexión interna* entre ambos fenómenos. En el libro tercero de *El capital,* tal como fue editado por Engels, se presenta el análisis de Marx sobre las crisis dentro de un capítulo que trata sobre la ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio, lo que puede hacer pensar que esta constituye el fundamento de aquellas[143]. Pero los manuscritos del libro tercero tal como fueron elaborados por Marx no se

presentan estructurados de este modo, y tampoco dejó indicaciones sobre cuál debería ser la estructuración definitiva. Es en la ordenación que Engels llevó a cabo de los manuscritos de Marx para su edición donde se presenta una exposición vinculada a la otra. Por otro lado, en lo que se refiere al análisis propiamente dicho que realiza Marx de la ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio, puede observarse que tras la formulación de la ley general, establece toda una serie de «causas contrarrestantes»[144] de esa ley, por lo que el hecho de que se produzca o no la caída de la tasa general de beneficio dependerá del grado en que se presenten dichas causas en un determinado contexto. Al nivel de abstracción al que se mueve la exposición de Marx y tomando en consideración el conjunto su análisis sobre este tema, no resulta posible determinar la dirección que pueda seguir este fenómeno en el desarrollo del sistema capitalista[145].

En cuanto al análisis de Marx sobre las crisis, lo que en él se pone de manifiesto es que efectivamente las crisis son fenómenos consustanciales al capitalismo, que se trata de un sistema económico cuyos mecanismos de funcionamiento conducen necesariamente a crisis periódicas. Pero lo que no se encuentra en ningún lugar del análisis que realiza Marx es que se vaya a producir en algún momento un colapso del modo de producción capitalista como consecuencia de ello. Por el contrario, las crisis se presentan como una forma de *restaurar el equilibrio* del sistema:

> Estas diversas influencias se presentan ya sea de manera más bien yuxtapuesta en el espacio, ya sea de manera más bien sucesiva en el tiempo; el conflicto entre las fuerzas contrapuestas se desahoga periódicamente en las crisis. Las crisis siempre son solo *(sind immer nur)* soluciones violentas momentáneas de las contradicciones existentes, erupciones violentas que restablecen por el momento el equilibrio alterado[146].

El análisis de Marx muestra que las crisis son estructurales en el modo de producción capitalista, pero ese carácter estructural tiene una función esencial para la conservación del sistema, puesto que lo regeneran y permiten iniciar una nueva fase de crecimiento económico. Las crisis son resultado de los movimientos de contracción de la actividad económica que se presentan periódicamente en el funcionamiento del sistema capitalista, de tal manera que cuando el ciclo de producción se ralentiza, la crisis opera preparando las condiciones para un ciclo expansivo ulterior. Y el capitalismo puede permanecer de manera indefinida en este *movimiento cíclico:* «Así se

recorrería nuevamente el círculo. Una parte del capital que estaba desvalorizada por paralización funcional, volvería a recuperar su antiguo valor. Por lo demás, volvería a realizarse otra vez el mismo círculo vicioso con condiciones de producción ampliadas, con un mercado más extendido y con una fuerza productiva aumentada»[147].

No hay nada en estos planteamientos de Marx que permita apoyar la visión catastrofista del marxismo, según la cual el capitalismo estaría condenado a su hundimiento como consecuencia de sus contradicciones internas[148]. Esta concepción no tiene su fundamento en el análisis de Marx del sistema capitalista, sino en la interpretación mecanicista y determinista del materialismo histórico que ha sostenido el marxismo tradicional, de la que se ha derivado la idea de que las crisis conducirán inexorablemente al colapso del capitalismo[149]. En la exposición marxiana de las crisis, estas se presentan más bien como *mecanismos de permanencia* del modo de producción capitalista, no siendo posible encontrar en su obra ninguna formulación teórica que acredite la ley del colapso que le ha sido atribuida por la tradición marxista. En este sentido es interesante observar que así lo reconoce el mismo Grossmann, que es el autor que ha defendido de manera más insistente la «ley del derrumbe» y que ha realizado los estudios más exhaustivos sobre este tema: «Marx no expuso la ley del derrumbe de un modo orgánico con el resto de su teoría»[150].

Lo que se deriva de la exposición de Marx es que el funcionamiento mismo del sistema capitalista tiene lugar necesariamente acompañado de crisis, pero no sostiene que esas crisis vayan a provocar la destrucción del capitalismo[151]. En un sistema de producción como el capitalista, que se basa en la anarquía generalizada y en la competencia desenfrenada, y que no conoce otro objetivo que el aumento constante del beneficio, es inevitable que se produzcan periódicamente desajustes y perturbaciones, presentándose desequilibrios entre la oferta y la demanda, y originándose situaciones de sobreproducción en las que las mercancías producidas no encuentran salida en el mercado al no existir una demanda solvente. A los capitalistas individuales no les queda otra salida para sobrevivir en este contexto social darwinista que intentar salvarse a sí mismos tratando de incrementar sus beneficios incluso en momentos de crisis del sistema, lo que seguirán haciendo aunque sepan que la consecuencia a nivel global sea aumentar la virulencia de la crisis. Este proceso, en el que perecen los capitalistas que

ocupan las posiciones más débiles dentro del sistema y salen fortalecidos los que se encuentran mejor situados, tiene como resultado global el saneamiento del sistema productivo[152].

De modo que estas conmociones que experimenta periódicamente el capitalismo operan a nivel sistémico como *dispositivos de regulación,* pues permiten recuperar el equilibrio perdido y devolver el sistema a su normal funcionamiento: «La dependencia interna y la autonomía externa impulsan el proceso hasta un punto en el que se restablece de manera violenta, mediante una crisis, la conexión interna»[153]. El ajuste que se realiza a través de las crisis presenta un carácter inevitablemente violento, por lo que este proceso de restauración del equilibrio tiene con frecuencia efectos absolutamente devastadores para las condiciones de vida las personas. Pero por muy *destructiva* que pueda ser la crisis para los individuos que forman parte del sistema, tiene una dimensión *constructiva* para el sistema como tal, pues permite reequilibrar el proceso de producción y establecer las bases para una nueva fase expansiva de la acumulación de capital[154].

En cualquier caso, estos planteamientos de Marx sobre las crisis no significan que comparta en absoluto la concepción que tiene la economía burguesa del capitalismo como una forma eterna de la producción social. Frente a dicha concepción, Marx insiste una y otra vez en que se trata de un modo de producción histórico, lo que significa que al igual que los modos de producción precedentes, en algún momento llegará a su fin. Lo que el análisis de Marx sobre las crisis del sistema capitalista pone de manifiesto es que no hay ninguna ley inscrita en el código genético del capitalismo que vaya a dar lugar a su colapso como consecuencia de una crisis. Y lo que se puede constatar igualmente en sus análisis del funcionamiento del sistema capitalista que se presentan en otras partes de su obra es que no considera que haya ningún otro tipo de ley de la historia que determine el destino del capitalismo. Será únicamente la acción de las personas que decidan no seguir sometidas a sus efectos sociales devastadores lo que podrá ponerle fin, y que esto pueda ocurrir es algo que no se puede deducir de ninguna ley de la historia.

[1] F. Engels, *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des* «*Kapital*», *op. cit.,* p. 909 (1017-1018).

[2] Marx utiliza en ocasiones el término «pequeña producción mercantil» *(kleine Warenproduktion),*

pero con él se refiere a la producción manual y de los pequeños artesanos. Cfr. K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* pp. 608 y ss. (684 y ss.).

[3] Cfr. K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 40 (27).

[4] A este respecto señala Brentel que «ser valor no es una "propiedad" suprahistórica de los productos-mercancías en general, desde el intercambio comercial no desarrollado hasta el producto industrial, sino que en sentido estricto hay que comprenderlo solo como valor-*capital*». H. Brentel, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt, op. cit.,* p. 266.

[5] M. Rosental, *Los problemas de la dialéctica en «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 46.

[6] E. Mandel, *Tratado de economía marxista,* vol. 1, *op. cit.,* p. 65.

[7] H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform, op. cit.,* p. 69.

[8] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 49 (83).

[9] *Ibid.,* p. 558 (620).

[10] En este sentido indica Heinrich que «para Marx se trata desde el principio de la investigación de la mercancía y del dinero en el capitalismo. La circulación simple no es una abstracción inicial más o menos arbitraria, sino un nivel de la exposición conceptual necesario por la estructura del objeto de conocimiento mismo». M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 254.

[11] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 180 (194).

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.,* p. 667 (314-315).

[14] Iliénkov observa respecto a esta cuestión que a la economía política «la forma de producción capitalista le parecía la forma "natural" eterna de toda producción. De ello deriva el carácter ahistórico de su abstracción […]. Si la deducción de las categorías va unida a una concepción ahistórica del objeto que por medio de ellas es reproducido conceptualmente, adquiere inevitablemente un carácter puramente formal». É. V. Iliénkov, *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en «El capital» de Marx,* Quito, Edithor, 2007, pp. 149-150.

[15] Marx concluye su crítica a estos planteamientos de Proudhon diciendo que «uno se podría imaginar que se puede imprimir a todas las mercancías simultáneamente el sello de la intercambiabilidad inmediata, como uno se podría imaginar que se puede hacer papa a todos los católicos». K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 82 (119). El comentario irónico de Marx pone de manifiesto que el dinero recibe su función de equivalente general porque todas las demás mercancías se refieren a él como tal, lo que es necesario para que se puedan referir unas a otras como valores, no porque el dinero tenga algún tipo de cualidad intrínseca que le haga funcionar como equivalente general.

[16] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 116 (129).

[17] K. Marx, *Urtext von «Zur Kritik der politischen Ökonomie», MEGA* II.2, p. 82 [ed. cast.: «Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política*», en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. 3, Madrid, Siglo XXI de España, 1976, p. 207].

[18] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 97 (134).

[19] *Ibid.,* p. 90 (127).

[20] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 76 (198).

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.,* p. 77 (199).

[23] Esto es señalado con concisión por Menéndez Ureña en referencia a la circulación simple: «El concepto general de capital está ya contenido *en sí* en la circulación simple, ya que esta en realidad no es sino un producto del movimiento mismo del capital». E. Menéndez Ureña, *Karl Marx economista: lo que Marx realmente quiso decir,* Madrid, Tecnos, 1977, p. 206.

[24] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 161 (205).

[25] Marx ha determinado las funciones del dinero en la circulación simple en el tercer capítulo de la sección primera: como medida del valor, el dinero es la forma de manifestación del tiempo de trabajo como medida del valor; como medio de circulación, el dinero realiza la mediación en el intercambio en un proceso que presenta la forma mercancía-dinero-mercancía (M - D - M); como unidad de esas dos funciones, el dinero constituye la forma autónoma del valor. Cfr. *ibid.,* pp. 115 y ss. (152 y ss.).

[26] *Ibid.,* p. 162 (206).

[27] Esta forma de interpretación es expresada con la mayor claridad por Mandel, que sostiene que «la circulación de mercancías» se refiere a «las operaciones realizadas sucesivamente por propietarios de mercancías en una sociedad basada en la producción simple de mercancías», de la cual hay que distinguir históricamente «la circulación de dinero, es decir, las operaciones realizadas sucesivamente por propietarios de un *capital en dinero* en una sociedad que ya conoce el comercio profesional al lado de la producción simple de mercancías». E. Mandel, *Tratado de economía marxista,* vol. 1, *op. cit.,* p. 75.

[28] En el capítulo IV nos hemos referido a esta cuestión, y hemos citado allí afirmaciones de Marx que muestran su propósito explícito a este respecto.

[29] En la *Contribución a la crítica de la economía política* no podía aparecer expuesto el tránsito del dinero al capital en el desarrollo de las categorías porque esta obra trataba solo la circulación simple, esto es, concluía con la categoría del dinero. Pero en el manuscrito preparatorio de la *Contribución* (cuya parte publicada estaba prevista en ese momento solo como una primera entrega de una obra más amplia, de hecho, aparece publicada con el subtítulo de *Primer cuaderno*) sí se expone el desarrollo conceptual de una a otra categoría.

[30] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 68 (187-188).

[31] E. Menéndez Ureña, *Karl Marx economista, op. cit.,* pp. 205-206.

[32] Göhler indica en relación con esta cuestión: «Visto desde un punto de vista histórico, el "intercambio inmediato de productos" representa la primera forma del proceso de intercambio en el que los valores de uso devienen por primera vez mercancías; el desarrollo dialéctico del proceso de intercambio y el análisis de la forma de valor no están referidos a esta forma histórica». G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx, op. cit.,* p. 54.

[33] En este sentido, es importante la siguiente observación de Marx: «Nada se sabe de la *differentia specifica* entre esos modos de producción y, por tanto, no pueden ser enjuiciados, si solo se conocen las categorías abstractas, comunes a todos ellos, de la circulación de mercancías». K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 128 (168).

[34] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 64 (184).

[35] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 179 (193). Marx subraya en una carta de esta época a Engels la importancia decisiva de esta cuestión: «La circulación simple no tiene en sí misma el principio de su autorreproducción y remite, por tanto, más allá de ella». Carta del 2 de abril de 1858, *MEW* 29, p. 317.

[36] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 255.

[37] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 68 (205).

[38] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 161 (180). En referencia a esta consideración de Marx señala Frieder Otto Wolf que «este "en un principio" no puede ser entendido en ningún caso "históricamente", en el sentido de "una mirada retrospectiva a la historia del surgimiento del capital" como una presentación de una época anterior, sino que hay que leerlo en el sentido del primer paso de este desarrollo conceptual sistemático». F. O. Wolf, «Marx' Konzept der "Grenzen der dialektischen Darstellung"», en J. Hoff, A. Petrioli, I. Stützle, F. O. Wolf (eds.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie,* Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006, p. 165.

[39] Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 143 y ss. (184 y ss.).

[40] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 71 (190-191).

[41] Esto es así porque, como muestra el desarrollo de la forma de valor, el dinero es la mercancía

que está puesta en la forma general de equivalente, la cual recibe su valor por la referencia común a ella de todas las demás mercancías, que están puestas en forma relativa de equivalente en la relación de valor con la mercancía que adopta la forma de dinero. Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 83 (120).

[42] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 160 (169). Entendida aquí la riqueza en términos de «forma general de la riqueza»: «como representante material de la riqueza general, el dinero se realiza solo en tanto que es lanzado nuevamente a la circulación, desapareciendo frente a los distintos modos particulares de la riqueza». *Ibid.*

[43] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* pp. 76-77 (199).

[44] *Ibid.,* p. 79 (202). El hecho de que no esté «puesto en ella» remite a la consideración realizada anteriormente de que la circulación «no tiene en sí misma el principio de su autorreproducción», es decir, es solo la forma de manifestación de un proceso subyacente.

[45] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 231 (251).

[46] *Ibid.,* p. 186 (202).

[47] *Ibid.,* p. 183 (198).

[48] *Ibid.,* p. 195 (210).

[49] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 81 (204-205).

[50] Brentel subraya que aquí «tránsito significa la deducción que a partir del nivel de la mera apariencia de autofundamentación de las formas económicas simples de la sociedad burguesa, deriva sus presupuestos específicos y sus estructuras de fundamentación». H. Brentel, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt, op. cit.,* p. 189.

[51] Por una parte, en la forma M - D - M el dinero es «gastado»: se compran con él mercancías que luego se consumen como valores de uso. En la forma D - M - D el dinero es simplemente «adelantado»: el poseedor de dinero compra mercancías para luego volver a recuperar el dinero. Por otra parte, el objetivo en el primer ciclo es el valor de uso de la mercancía, en el segundo el valor de cambio. Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 163-164 (207).

[52] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 165 (210).

[53] *Ibid.,* p. 167 (211).

[54] *Ibid.,* pp. 183-184 (228).

[55] Retomando la caracterización del valor de uso establecida en la teoría del valor dice Marx que «si aquí se producen valores de uso en general es solo en tanto que son sustrato material, portadores del valor de cambio. Y para nuestro capitalista se trata de dos cosas distintas». *Ibid.,* p. 201 (248).

[56] *Ibid.,* pp. 167-168 (212).

[57] *Ibid.,* p. 16 (46).

[58] *Ibid.,* p. 169 (213). En unos términos muy similares a los del *Urtext* señala Marx que en «la circulación D - M - D funcionan ambos, mercancía y dinero, solo como diferentes modos de existencia del valor mismo». *Ibid.,* p. 168 (212).

[59] *Ibid.,* p. 169 (213).

[60] A este respecto indica Marx en una nota a pie de página del primer capítulo: «Debe observar el lector que aquí no se habla del salario o del valor que percibe el trabajador por una jornada laboral, sino del valor de la mercancía en que su jornada laboral se objetiva. La categoría del salario aún no existe en absoluto a este nivel de nuestra exposición». *Ibid.,* p. 59 (93).

[61] Cfr. *ibid.,* p. 65 (99).

[62] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 86 (212).

[63] *Ibid.,* p. 91 (216-217).

[64] *Ibid.* (216).

[65] En referencia a esta cuestión observa Menéndez Ureña que «Marx señala, como una de las ventajas del método dialéctico de desarrollo, el hecho de que él mismo nos indica cuándo ha de entrar la investigación histórica. […] Conocer los límites del método dialéctico de presentación significa saber

cuándo se ha de explicar algo mediante un *análisis histórico* en vez de poder hacerlo por *un desarrollo del concepto*». E. Menéndez Ureña, *Karl Marx economista, op. cit.,* p. 207.

[66] K. Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, MEGA* II.4.1, p. 24 [ed. cast.: *Resultados del proceso inmediato de producción,* México, Siglo XXI, 2001, p. 21].

[67] K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.,* p. 203 (219-220).

[68] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 180 (225).

[69] *Ibid.,* p. 173 (217).

[70] H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, op. cit.,* p. 271.

[71] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert II, MEW* 26.2, p. 403 [ed. cast.: *Teorías sobre la plusvalía,* vol. 2, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 368].

[72] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 183 (197).

[73] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 793 (858). Marx realiza en este contexto una referencia a su obra *Trabajo asalariado y capital,* donde se expresa de manera muy gráfica lo que significa esta determinación social: «Un negro es un negro. Solo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Solo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arrancada de esas condiciones, la máquina está tan lejos de ser capital como el oro en sí y para sí de ser dinero y el azúcar de ser el precio del azúcar. […] El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción». *Ibid.,* pp. 793-794 (858). La última frase de la autocita de Marx no se corresponde literalmente con el original. En la obra a la que aquí se refiere la frase dice: «Es una *relación burguesa de producción,* una relación de producción de la sociedad burguesa». K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital, MEW* 6, p. 408 [ed. cast.: *Trabajo asalariado y capital,* Madrid, Vosa, 1989, pp. 38-39].

[74] En alusión a esta distinción indica Hafner que «si al nivel de la circulación simple parecía que había desaparecido el valor de uso, aquí se coloca de nuevo en el centro, como valor de uso para el capital mismo, al figurar el trabajo en el proceso de producción simple del capital». K. Hafner, «Gebrauchswertfetichismus», en D. Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 1993, p. 66.

[75] Marx señala en relación con ello: «A diferencia de otras mercancías, la determinación del valor de la fuerza de trabajo contiene un elemento histórico y moral. Ahora bien, para un determinado país, en un determinado periodo, está dada en promedio la extensión de los medios de vida necesarios». K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 185 (230).

[76] Esto significa, por otra parte, que en el sistema capitalista el valor de la fuerza de trabajo tiene que estar necesariamente dentro unos límites determinados que garanticen que los trabajadores sigan siendo trabajadores, esto es, que sigan estando obligados a vender su fuerza de trabajo en el mercado, para que el sistema pueda seguir funcionando.

[77] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 559 (621).

[78] *Ibid.,* p. 247 (297).

[79] *Ibid.,* p. 209 (257).

[80] Cfr. *ibid.,* pp. 231 y ss. (280 y ss.), donde Marx presenta esta categoría en el contexto del análisis del «grado de explotación de la fuerza de trabajo».

[81] Cfr. *ibid.,* p. 556 (614). Aquí se establece la distinción entre «trabajo pagado», correspondiente a la creación del valor de la fuerza de trabajo, el valor necesario para su reproducción, y «trabajo no pagado», correspondiente a la creación de plusvalor para el capitalista: «En este sentido, el plustrabajo puede denominarse trabajo no pagado».

[82] En efecto, el grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital queda referido exclusivamente a la tasa de plusvalor, de la que Marx dice que es la «expresión exacta» del grado de explotación. La tasa de plusvalor queda definida por la proporción entre el plusvalor y el capital variable (suma de valor que se gasta en la fuerza de trabajo). Cfr. *ibid.,* pp. 226 y ss. (275 y ss.).

[83] *Ibid.,* p. 231 (281).

[84] Marx resume la relación que se establece entre el capitalista y el trabajador en los siguientes términos: «La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo solo cueste media jornada laboral, aunque la fuerza de trabajo pueda actuar, trabajar un día entero y que, por tanto, el valor creado por su uso durante un día sea el doble que su propio valor diario, es una suerte particular para el comprador, pero en absoluto una injusticia frente al vendedor». *Ibid.,* p. 208 (256).

[85] *Ibid.,* p. 183 (228).

[86] Es este hecho histórico, y no la acumulación de grandes fortunas, lo que constituye propiamente la «acumulación originaria»: «La llamada acumulación originaria no es nada más que el proceso histórico de escisión del productor y los medios de producción». *Ibid.,* p. 742 (808).

[87] *Ibid.,* p. 183 (228).

[88] *Ibid.*

[89] Respecto a la necesidad de este punto de partida observa Haug: «Es cierto que todo valor es, en su sustancia, trabajo objetivado, pero no todo trabajo produce mercancías y se presenta en forma objetivada como valor de cambio. Solo en determinadas relaciones de producción es así. De esto hay que extraer, guste o no guste, la conclusión de que el análisis de la "naturaleza general" de toda producción no puede constituirse en comienzo». W. F. Haug, *Lecciones de introducción a la lectura de «El capital», op. cit.,* p. 52.

[90] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 52 (169).

[91] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 184 (229).

[92] En relación con esta cuestión indica Wolf que «la existencia de estos casos, en los que según las propias palabras de Marx la "exposición dialéctica" alcanza sus límites, tiene implicaciones importantes para nuestra comprensión del modo de proceder de Marx en *El capital,* para el "método" practicado por él: este no se puede reducir al desarrollo sistemático del concepto –en el modo de expresarse de Marx designado como "dialéctico" y en otros contextos como "lógico"–, sino que está remitido al menos en estos puntos a una incorporación complementaria de hechos históricos o empíricos concretos en última instancia contingentes –desde el punto de vista de este desarrollo conceptual– en forma de descripciones o narraciones». F. O. Wolf, «Marx' Konzept der "Grenzen der dialektischen Darstellung"», en J. Hoff, A. Petrioli, I. Stützle y F. O. Wolf (eds.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, op. cit.,* p. 178.

[93] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 189 (235).

[94] La pretensión teórica de Marx era mostrar que el capital «tiene que surgir en la circulación y al mismo tiempo no surgir en ella». *Ibid.,* p. 181 (225). Y ha mostrado, en efecto, que «todo este proceso, la transformación del dinero en capital, sucede en la esfera de la circulación y no sucede en ella. Tiene lugar a través de la mediación de la circulación, porque está condicionada por la compra de la fuerza de trabajo en el mercado. Y no sucede en la circulación, ya que esta solamente inicia el proceso de valorización, el cual acontece en la esfera de la producción». *Ibid.,* p. 209 (257).

[95] En cambio, la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo, tal como la hemos abordado en la primera parte de este apartado, es mantenida de manera más consistente en *El capital* que en los manuscritos. A este respecto señala Riedel que en los manuscritos, sobre todo en el *Urtext,* «Marx cambia *inmediatamente* de la oposición entre trabajo vivo y objetivado a la relación de intercambio entre dinero y capacidad de trabajo. Con ello se nivela la diferencia conceptual entre trabajo y capacidad de trabajo medida en relación con textos posteriores». D. Riedel, «Grenzen der dialektischen Darstellungsform», *MEGA-Studien, Ámsterdam,* 1997, p. 11. Con ello se constata una vez más que no hay una exposición que en su conjunto sea más precisa que las otras, lo que obliga a complementar entre sí las diversas versiones.

[96] Acerca de esta dimensión del planteamiento de Marx indica Rendueles: «Para Marx, las relaciones mercantiles son, en efecto, congruentes con las expectativas políticas de las sociedades

modernas. Lo que ocurre es que los acuerdos libremente consentidos que caracterizan el comercio son solo la “superficie” de la sociedad capitalista. Por debajo de esa capa epidérmica de igualdad y libertad existen inercias sociales relacionadas con la producción que instituyen un vigoroso proceso de estratificación y coerción». C. Rendueles, *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico,* Madrid, Catarata, 2016, p. 76.

[97] En alusión a ello observa Habermas que «Marx llevó a cabo la crítica de la ideología burguesa en forma de *economía política:* su teoría del valor-trabajo destruyó la apariencia de la libertad con la que institución jurídica del libre contrato de trabajo había hecho irreconocible la violencia social subyacente a la relación de trabajo asalariado». J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»,* Madrid, Tecnos, 1989, p. 80.

[98] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 557 (619).

[99] *Ibid.,* p. 559 (621).

[100] *Ibid.,* p. 561 (623). Reichelt indica que «estas “formas irracionales” hay que considerarlas como el “nervio central” de toda la teoría burguesa, y solo descifrándolas se puede alcanzar el acceso a la elaboración teórica adecuada del proceso global capitalista. Esta comprensión abre al mismo tiempo la posibilidad de exponer el proceso de constitución de la sociedad burguesa en la forma del desarrollo dialéctico de las categorías». H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, op. cit.,* p. 102.

[101] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 559 (621).

[102] *Ibid.,* p. 562 (624).

[103] *Ibid.,* p. 564 (626).

[104] Aquí se pone claramente de relieve el modo de operar de la economía política con las categorías, que las toma tal como se dan inmediatamente y no es capaz de ir más allá de esas formas de manifestación, lo que constituye un *leitmotiv* de la crítica de Marx: «La economía política tomó prestada de la vida cotidiana, sin ninguna crítica ulterior, la categoría “precio del trabajo”, para entonces preguntarse a continuación: ¿cómo se determina este precio?». *Ibid.,* p. 559 (621).

[105] Como señala Marx en relación con ello, «si existiera realmente una cosa como el valor del trabajo, y el capitalista pagase realmente este valor, no existiría el capital, su dinero no se transformaría en capital». *Ibid.,* p. 564 (626).

[106] R. Hilferding, *El capital financiero,* Madrid, Tecnos, 1973, p. 11.

[107] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 1991, p. 9.

[108] J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, Taurus, 1981 p. 40.

[109] *Ibid.,* p. 131.

[110] *Ibid.,* p. 9.

[111] *Ibid.,* p. 133.

[112] Para esta cuestión remitimos al capítulo III, donde la hemos tratado ampliamente.

[113] Para las citas textuales que siguen a continuación, cfr. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* pp. 8-9 (4-6).

[114] El término alemán *Superstruktur* existía en época de Marx, que lo utiliza en *La ideología alemana.* Cfr. K. Marx, *Die deutsche Ideologie, op. cit.,* p. 36 (30). El sentido peyorativo que puede tener el término «superestructura», en el sentido de considerarse algo meramente adyante e incluso residual respecto de la estructura, no lo tiene desde luego el término «edificio», que difícilmente puede considerarse como algo superfluo respecto a los cimientos sobre los que se levanta.

[115] A lo que se referirían verbos como *entstehen, herkommen* u otros de este campo semántico, en ningún caso *entsprechen,* que a lo que alude es a una forma de concordancia.

[116] El verbo alemán para referirse a esta connotación más fuerte que tiene «determinar» sería *bestimmen,* mientras que el verbo que Marx utiliza aquí es *bedingen.* De hecho, el verbo *bestimmen* es utilizado por Marx a continuación, en el contexto de una frase más general, casi aforística, en la que

resuena una afirmación muy similar de *La ideología alemana:* «No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, es su ser social lo que determina su conciencia».

[117] Cfr. Carta a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890, *MEW* 37, p. 463.

[118] Carta a P. Ernst del 5 de junio de 1890, *MEW* 37, p. 411.

[119] Carta a C. Schmidt del 5 de agosto de 1890, *MEW* 37, p. 436.

[120] Carta a la redacción del *Otetschestwennyje Sapiski* de noviembre 1877, *MEW* 19, p. 112.

[121] Cfr. K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 414 (469).

[122] *Ibid.,* p. 413 (468).

[123] D. Riedel, «Grenzen der dialektischen Darstellungsform», *op. cit.,* p. 36.

[124] *Ibid.*

[125] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 791 (855).

[126] Carta a Vera I. Sassulitsch de febrero de 1881, *MEW* 19, p. 384.

[127] Fernández Liria señala en relación con esta cuestión que «si bien es posible encontrar *leyes en la historia* no hay ni puede haber leyes *de* la historia. Es posible, en definitiva, investigar la ley fundamental de una determinada sociedad histórica, pero no tendremos aquí una ley de la historia, sino una ley de esa sociedad». C. Fernández Liria, *El materialismo, op. cit.,* p. 135.

[128] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 15 (46).

[129] F. Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital» de Marx, op. cit.,* pp. 25-26.

[130] M. Heinrich, «Geschichtsphilosophie bei Marx», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge,* Hamburgo, 1996, p. 67. En este texto se encuentra una caracterización precisa de lo que se puede entender por «filosofía de la historia» y de las principales diferencias que hay entre una concepción de este tipo y la concepción de la historia de Marx. Cfr. *ibid.,* pp. 62 y ss.

[131] Cfr. K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* pp. 590 y ss. (216 y ss.).

[132] *Ibid.,* p. 601.

[133] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 446 (504).

[134] Cfr. K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* pp. 251 y ss. (279 y ss.).

[135] Cfr. *Ibid.,* pp. 221 y ss. (247 y ss.).

[136] *Ibid.,* p. 222 (248).

[137] *Ibid.,* p. 231 (257).

[138] R. Luxemburg, *La acumulación del capital,* Barcelona, Grijalbo, 1978, pp. 322-323.

[139] H. Grossmann, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista,* México, Siglo XXI, 1979, p. 55.

[140] Para una visión general de la recepción de estas interpretaciones en el marxismo, véase P. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista, op. cit.,* pp. 211 y ss.

[141] L. Kołakowski, *Las principales corrientes del marxismo. Los fundadores, op. cit.,* p. 323.

[142] Sobre los planteamientos acerca de las crisis en las distintas partes de la obra marxiana de crítica de la economía política, véase S. Clarke, *Marx's Theory of Crisis,* Londres, MacMillan Press, 1994.

[143] Se trata del capítulo 15 del libro tercero de *El capital,* que lleva por título «Desarrollo de las contradicciones internas de la ley». Este capítulo, junto con el 14 («Causas contrarrestantes de la ley») y el 13 («La ley en cuanto tal»), conforman en la edición de Engels la sección tercera del libro, que tiene como título general: «La ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio».

[144] Cfr. *Das Kapital III, op. cit.,* pp. 242 y ss. (269 y ss.).

[145] Refiriéndose a dichas «causas contrarrestantes» indica David Harvey que «la lista es tan larga que hace más que discutible la explicación de una "ley" de la caída tendencial de la tasa de beneficio basada mecánicamente en las innovaciones tecnológicas que ahorran trabajo». D. Harvey, *El enigma del capital y las crisis del capitalismo,* Madrid, Akal, 2012, p. 84.

[146] K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* p. 259 (287). Estos planteamientos de Marx contenidos en el

libro tercero de *El capital* constituyen un desarrollo de planteamientos anteriores que ya se habían presentado en los *Grundrisse:* «Estas contradicciones llevan a explosiones, cataclismos, crisis, en los que por la suspensión momentánea del trabajo y la aniquilación de gran parte del capital, este es reconducido violentamente al punto en el que puede seguir empleando plenamente sus poderes productivos sin suicidarse por ello». K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 643 (283-284).

[147] K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* p. 265 (294). Este planteamiento aparece formulado también en el libro segundo de *El capital:* «Mediante este ciclo, que abarca una serie de años, en el que tienen lugar rotaciones interconectadas en las que el capital es retenido por su componente fijo, se da un fundamento material para las crisis periódicas, en las que el negocio atraviesa periodos sucesivos de recesión, reactivación, aceleración y crisis». K. Marx, *Das Kapital II, op. cit.,* pp. 185-186 (211-212).

[148] Como señala Heinrich, «no se puede fundamentar en ningún caso una «teoría del colapso» con el manuscrito marxiano del libro tercero de *El capital* […] Frente a la idea de una crisis que haga colapsar el sistema, hay que constatar que las crisis son *soluciones,* aunque violentas, de contradicciones: precisamente lo destructivo de las crisis es un momento productivo para el desarrollo capitalista». M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 360.

[149] Esta interpretación puede encontrar cierto apoyo textual en las declaraciones del *Manifiesto comunista,* donde Marx y Engels aluden al hundimiento del capitalismo como resultado de las crisis, que «en su recurrencia periódica ponen en peligro de manera cada vez más amenazadora la existencia de la entera sociedad burguesa». K. Marx y F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei, MEW* 4, p. 467 [ed. cast.: *Manifiesto comunista,* ed. bilingüe, Madrid, Akal, 2018, p. 57]. Pero esta visión de las crisis no es la que sostiene posteriormente Marx en su obra de crítica de la economía política.

[150] H. Grossmann, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista, op. cit.,* p. 54.

[151] A este respecto indican Fernández Liria y Alegre que en lugar del «motor de un *ciclo histórico* entre dos modos de producción, lo que encontramos ahí, mucho más modestamente, es la explicación física del carácter necesariamente *cíclico* del modo de producción capitalista, es decir, el trasfondo estructural de las *crisis cíclicas* del capital», por lo que «el capitalismo podía permanecer eternamente estancado en una estructura contradictoria, en virtud de que a la consistencia estructural en cuestión le correspondía un desenvolvimiento cíclico que, lejos de anunciar su necesaria superación, formaba parte de los dispositivos propios de su *permanencia*». C. Fernández Liria y L. Alegre, *El orden de El capital, op. cit.,* pp. 184-185.

[152] Incluso un autor como Mandel, que asume en muchos aspectos las concepciones del marxismo tradicional, ha puesto de relieve esta dimensión de las crisis: *«Los efectos de la quiebra, para el conjunto del sistema,* son saludables, por perjudiciales que puedan ser para los capitalistas individuales». E. Mandel, *El capitalismo tardío,* México, Era, 1980, p. 125.

[153] K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* p. 316 (351).

[154] Harvey caracteriza por ello las crisis como «racionalizadoras irracionales» del sistema capitalista: «Las crisis son de hecho no solo inevitables sino también necesarias, ya que es la única forma de restaurar el equilibrio y de resolver, al menos temporalmente, las contradicciones internas de la acumulación de capital. Las crisis son, por decirlo así, racionalizadoras irracionales de un capitalismo siempre inestable». D. Harvey, *El enigma del capital y las crisis del capitalismo, op. cit.,* p. 65.

VII. LA DIMENSIÓN HEGELIANA DE LA TEORÍA DE MARX

LA CRÍTICA DE MARX A HEGEL DESDE SU NUEVA POSICIÓN TEÓRICA

En la nueva posición teórica que Marx asume en su obra de madurez queda abandonada su anterior crítica a la filosofía hegeliana, y la recusación de la identificación que tiene lugar en ella entre el orden del pensamiento y el orden de lo real se plantea desde una perspectiva distinta. Esta redefinicion de la posición de Marx respecto al idealismo hegeliano tiene una importancia fundamental para la comprensión del método que opera en su teoría crítica del capitalismo. La célebre «inversión» del idealismo hegeliano a la que Marx se refiere en distintos lugares para caracterizar su método, no significa que considere que el proceso de pensamiento no es más que la reproducción directa del movimiento de la realidad material, como ha sido entendido predominantemente en la tradición marxista, que sigue nuevamente a Engels en esta forma de interpretación. Marx no afirma en ningún lugar que para Hegel la dialéctica sea simplemente la reproducción directa del movimiento conceptual en el orden de lo real, tal como interpreta Engels la filosofía hegeliana[1]. Y ello implica, por tanto, que Marx no se puede estar refiriendo con la fórmula de la «inversión» a que su concepción materialista de la dialéctica consista en la reproducción directa en el orden conceptual del movimiento real.

Lo que Marx le critica a Hegel es que conciba el pensamiento como un *movimiento autosuficiente* que no requiere de ningún supuesto exterior a él, convirtiendo así al pensamiento en el «demiurgo de lo real»[2]. La crítica de Marx al idealismo hegeliano tiene como objetivo establecer el principio de fundamentación de su comprensión del proceso de conocimiento en términos materialistas: la afirmación de la prioridad de lo material sobre lo ideal significa que el proceso de conocimiento queda determinado como la expresión ideal de la realidad material que es *reproducida teóricamente* en el pensamiento. Esta reproducción de lo real en el pensamiento es solo el modo

en que el pensamiento se apropia de lo real, pero no el proceso de producción de la realidad misma, que es independiente de dicho proceso de pensamiento y permanece en todo momento como algo exterior a él, por lo que «aun *desde el punto de vista científico,* no comienza de ningún modo en el momento en que se empieza a hablar de ella *como tal*»[3]. Esto es lo que Marx determina como *materialismo,* que considera como la condición de posibilidad de todo conocimiento científico, frente a la comprensión de Hegel de la filosofía como la verdadera ciencia. Y en esta afirmación de la exterioridad e independencia de lo real respecto a lo ideal es en lo que consiste para Marx la inversión materialista del idealismo hegeliano.

Ahora bien, junto con las referencias a la mencionada inversión de la filosofía hegeliana, se presentan asimismo en diversos lugares de la obra de Marx expresiones inequívocas del reconocimiento de su deuda teórica con Hegel. Como hemos visto anteriormente, Marx considera que el método científicamente correcto asciende desde las abstracciones más simples a las determinaciones conceptuales más concretas. Y esta comprensión del método tiene como modelo precisamente la filosofía hegeliana. A este respecto observa Jánoska que «el curso de lo abstracto a lo concreto abarca en la filosofía de Hegel no solo el camino del conocimiento científicamente relevante, sino también el curso de las determinaciones relevantes en el sistema científico (exposición) […] En su declaración sobre la ascensión de lo abstracto a lo concreto puede anudar Marx con esta figura de pensamiento ya muy elaborada conceptualmente por Hegel»[4].

El paralelismo entre la comprensión marxiana del método y la filosofía hegeliana se pone claramente de manifiesto en las siguientes consideraciones contenidas en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía:*

> El comienzo lo constituye lo que es en sí, lo inmediato, lo abstracto, lo general, lo que todavía no se ha desarrollado; lo más concreto y más rico es posterior; lo primero es lo más pobre en determinaciones. […] La conciencia sensible es evidentemente más concreta y, aunque sea la más pobre en pensamientos, es la más rica en contenido. Debemos, por tanto, distinguir lo concreto natural de lo concreto de pensamiento, lo que, por su parte, es pobre en sensibilidad[5].

Hegel establece aquí una comprensión del conocimiento científico como un proceso que va desde la captación inmediata de lo sensible hasta el pensamiento, que a través de las mediaciones conceptuales que establece y la

articulación de las mismas es más concreto que la conciencia sensible. La referencia directa de esta a lo concreto sensible implica una insuficiencia constitutiva para determinarlo conceptualmente, por lo que su aprehensión de ello permanece abstracta. También en la *Fenomenología del espíritu* se presenta con claridad esta relación entre lo abstracto y lo concreto. Se pone aquí de manifiesto que la presunta concreción de la certeza sensible en verdad es puramente abstracta, pues en su referencia inmediata a lo sensible resulta impotente para realizar cualquier tipo de determinación conceptual:

> El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que esta aparezca de modo inmediato como el conocimiento *más rico,* incluso como un conocimiento de riqueza infinita […]. Este conocimiento se manifiesta, además, como el *más verdadero,* pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y pobre[6].

Lo que se muestra en el trascurso de la experiencia de la conciencia en esta figura es que «lo universal es, de hecho, lo verdadero de la certeza sensible»[7]. Puesto que lo sensible se enuncia como universal, cuyo medio es el lenguaje, es en él donde se encuentra la verdad. De modo que ante la imposibilidad de expresar directamente lo concreto, se impone la necesidad de comenzar con lo abstracto, pero en un modo de la abstracción que no es la inmediatez de la certeza sensible, sino que se encuentra mediada conceptualmente. En este mismo sentido, Marx sostiene en las consideraciones sobre el método científico correcto de la *Introducción de 1857* que todo intento de aprehensión inmediata de lo real a partir de la «intuición» no lleva más que a una a una abstracción «vacía»[8], incapaz de determinación. Frente a ello, es preciso establecer la abstracción correcta a partir de la cual debe comenzar el conocimiento científico, encontrando las mediaciones conceptuales que permitan expresar la estructura de la realidad que es objeto del conocimiento y producir de este modo lo «concreto de pensamiento» [9], que reproduce en el orden del conocimiento lo concreto real. Marx comparte en este sentido la concepción de Hegel de que «la ciencia es más concreta que la intuición»[10].

Esta comprensión de Marx de la función de la abstracción en el proceso de conocimiento supone un rechazo a toda forma de empirismo, y con ello un abandono de su anterior posición teórica y de la crítica a Hegel que se

derivaba de ella. Ahora Marx renuncia a toda posibilidad de un conocimiento en términos puramente descriptivos que se limite a reflejar una realidad exterior a él, y asume que la *exposición* tiene necesariamente una *dimensión constructiva.* Con ello se produce una aproximación a la filosofía hegeliana, lo que obligará a Marx a definir su relación con ella en otros términos. Puesto que ha asumido que el conocimiento teórico tiene que partir necesariamente de conceptos abstractos que no tienen ningún referente empírico inmediato, la crítica a Hegel no puede estar dirigida ya a su punto de partida abstracto. Va a criticar ahora que la reducción que tiene lugar en el idealismo hegeliano de la realidad sensible al pensamiento implica cancelar el presupuesto concreto del pensamiento, lo que conduce a Hegel a concebir un pensamiento sin supuestos y a considerar que el pensamiento se engendra a sí mismo. Marx considera que esta presunta autosuficiencia del proceso de pensamiento que se presenta en la filosofía hegeliana es resultado de un desconocimiento de los supuestos que subyacen al pensamiento[11]. Y ello lleva a Hegel a confundir el proceso de *conocimiento* de lo real con su proceso de *génesis,* anulando la diferencia entre el concepto y la realidad sensible. Por lo que Marx afirma que

> Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, concentrándose en sí mismo y profundizando en sí mismo, se mueve a partir de sí mismo, mientras que el método que consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo el modo de apropiarse *(anzueignen)* de lo concreto, de reproducirlo como un concreto mental *(geistig Konkretes).* Pero de ningún modo es el proceso de génesis de lo concreto mismo[12].

Lo que Marx rechaza es la asimiliación que lleva a cabo Hegel entre el orden del pensamiento y el orden de lo real, diferenciando para ello taxativamente entre el modo en que el conocimiento se apropia lo real como concreto de pensamiento y la génesis de lo concreto real, que «tanto antes como después, subsiste en su autonomía fuera de la mente»[13]. Para Marx, al contrario que para Hegel, la apropiación teórica de lo real no es la producción de lo *real* mismo, sino la producción de su *conocimiento.* Marx entiende que lo concreto de pensamiento es producido en el proceso de conocimiento, pero sus supuestos se encuentran necesariamente en la realidad exterior en la que se originan la intuición y la representación, a partir de las cuales se generan las abstracciones que constituyen el punto de partida del

conocimiento:

> La totalidad concreta, como totalidad de pensamiento *(Gedankentotalität),* como un concreto de pensamiento *(Gedankenkonkretum),* es *in fact* un producto del pensar, del concebir; pero de ningún modo es un producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo desde fuera o por encima de la intuición y de la representación, sino que es un producto de la elaboración de la intuición y la representación en conceptos[14].

Es preciso tener en cuenta, para no malinterpretar el sentido de las reflexiones metodológicas de Marx, que estas no se encuentran dirigidas a replantear filosóficamente la relación entre el ser y el pensar, algo que en estos momentos le parece ya a Marx una cuestión escolástica, carente de interés planteada a ese nivel de generalidad. Lo que Marx quiere establecer es el método adecuado para llevar a cabo la investigación de la moderna sociedad burguesa y la crítica a las formas de conciencia propias de ella. En este sentido, al establecer la independencia de la realidad frente al proceso de conocimiento y la prioridad de aquella sobre este, a lo que se está refiriendo es a la *realidad social.* Todas las consideraciones acerca del método están orientadas a la constitución de la «ciencia social e histórica»[15].

Frente a una tendencia recurrente dentro de la tradición marxista, ya iniciada con Engels, que confronta a Marx con Hegel en el elemento propio de este, es preciso poner de manifiesto que el proyecto teórico de la crítica marxiana de la economía política opera un cambio de elemento que lo aleja de toda forma de filosofía tradicional, incluida la hegeliana. La cualificación de su teoría como materialista implica ciertamente que el pensamiento es un momento derivado de las relaciones que establecen los hombres en su proceso material de vida, lo que supone el rechazo de un pensamiento autónomo y autosuficiente tal como lo considera la filosofía. Pero ello no significa, como hemos mostrado, que Marx entienda el conocimiento como una reproducción directa de una realidad exterior a él, tal como ha sido entendida la inversión de la filosofía hegeliana por buena parte de la marxismo. Por el contrario, la comprensión de Marx del proceso de conocimiento teórico como progresión desde los conceptos más abstractos hacia conceptos cada vez más concretos tiene su referente precisamente en Hegel. Lo que diferencia a Marx de Hegel es el rechazo de la autofundamentación del pensamiento, y la remisión del fundamento del

mismo a las relaciones sociales de las que constituye un momento derivado. Marx determina así el *carácter reproductivo* del conocimiento, que aunque tiene que partir necesariamente de la abstracción para aprehender teóricamente lo concreto, no suprime a este en ningún momento, que preexiste al pensamiento como tal en su carácter concreto real. Como señala Marx frente a la filosofía hegeliana, «el movimiento de las categorías […] aunque sea molesto reconocerlo, recibe un impulso *(Anstoß)* solamente desde el exterior»[16].

Esta crítica no debe llevar a pensar, sin embargo, que Marx le impute a Hegel que no distinga por principio entre el orden real y el orden del pensamiento. Como puede constatarse en el siguiente pasaje de los *Principios de la filosofía del derecho,* Hegel diferencia explícitamente ambos órdenes, e incluso se encuentran aquí formulaciones similares a las que realizar Marx en la *Introduccion del 57:*

> En las ciencias empíricas se suele analizar lo que se encuentra en la representación, y cuando se ha reconducido lo individual a lo común, se denomina entonces a esto el concepto. Nosotros no procedemos así, pues queremos observar cómo se determina el concepto mismo, y nos obligamos a no añadir nada de nuestra opinión y nuestro pensamiento. Lo que obtenemos de este modo es una serie de pensamientos y otra serie de configuraciones existentes, en las que puede ocurrir que el orden de su aparición real en el tiempo sea en parte diferente del orden del concepto. Así, por ejemplo, no se puede decir que la propiedad haya existido antes que la familia y, sin embargo, se trata antes que ella. Aquí se podría plantear entonces la pregunta de por qué no comenzamos con lo más elevado, esto es, con lo verdadero concreto. La respuesta es que queremos ver precisamente lo verdadero en la forma de un resultado, y para ello es esencial concebir primero el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto, es para nosotros, pues, solo lo que sigue, lo posterior, aunque en la realidad sea lo primero[17].

Esta obra de Hegel era bien conocida por Marx, y precisamente en la *Introducción del 57* la cita en diversas en ocasiones. Lo que Marx le critica a Hegel no es que no establezca distinción alguna entre el movimiento real y el movimiento del pensamiento, sino que esa diferencia es *anulada* por Hegel en el desarrollo del proceso de pensamiento. En efecto, para Hegel el concepto abstracto es «el alma que todo lo mantiene unido y que a través de un proceder inmanente alcanza sus propias diferencias»[18], de modo que lo

que se presentaba como exterior desaparece como tal en el desarrollo de la exposición, en tanto que el resultado suprime su presupuesto concreto. Sin embargo, para Marx el presupuesto no queda eliminado en el curso de la exposición, sino que permanece en todo momento como algo *exterior* a la misma. Marx lo denomina como el «punto de partida real»[19], y queda netamente diferenciado del punto de partida conceptual constituido por las abstracciones simples obtenidas analíticamente a partir de la intuición y la representación referidas a esa realidad exterior.

Hemos caracterizado hasta aquí lo que nos parece que son los aspectos fundamentales de la redefinición de la posición de Marx respecto a la filosofía hegeliana tal como se desprenden de las consideraciones metodológicas que se presentan en el texto de la *Introducción del 57.* Pero Marx se refiere también a su relación con la filosofía hegeliana en el epílogo a la segunda edición de *El capital,* donde se encuentran los pasajes más abundantemente citados en la literatura sobre dicha relación. Marx comienza aquí declarándose «abiertamente discípulo de aquel gran pensador». Pero inmediatamente expresa la distancia insalvable que separa su método del hegeliano:

> Mi método dialéctico no solo es distinto del de Hegel en su fundamento, sino que es su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensar, al que llega a convertir, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye solo su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es nada más que lo material transpuesto *(umgesetzte)* y traducido *(übersetzte)* en la mente humana[20].

Para comprender estas afirmaciones es preciso tener presente que Marx no entiende en ningún momento por materialismo el simple reflejo especular de lo material en el pensamiento, por lo cual hay que rechazar por principio que los términos «traducción» y «trasposición» aludan a semejante reproducción inmediata, tal como ha entendido generalmente la tradición marxista. El conocimiento científico consiste para Marx en progresar desde los conceptos más simples hasta los más complejos, proceso que produce lo concreto de pensamiento que se apropia teóricamente de lo concreto real. Pero esto no significa la producción de lo concreto real mismo, que permanece en todo momento como sustrato del proceso de conocimiento. Es en este sentido en el que lo material constituye el fundamento de lo ideal y esto es, por tanto, lo que hay que entender con la afirmación de Marx de que «lo ideal no es nada

más que lo material transpuesto y traducido en la mente humana». En definitiva, lo que Marx rechaza es la identificación que se opera en la filosofía hegeliana de lo *lógico* con lo *ontológico,* estableciendo una concepción de la realidad en la que su esencia no se reduce a ser en el pensamiento. Como indica Alfred Schmidt, Marx acepta «el punto de vista de Hegel acerca de la concretez del concepto, a través de la cual se revela la plenitud de las relaciones y normatividades vigentes en el objeto, por cierto que con una corrección esencial: el concepto permanece ligado a la conciencia cognoscente y finita», puesto que para Marx «el "movimiento de las categorías" debe distinguirse estrictamente de la realidad que estas reproducen»[21].

El sentido de la oposición que establece Marx entre su concepción materialista y el idealismo hegeliano se pone más claramente de manifiesto tomando en consideración la definición que realiza Hegel del idealismo en la *Ciencia de la lógica:* «La proposición *lo finito es ideal* constituye el *idealismo.* El idealismo de la filosofía no consiste más que en no reconocer lo finito como algo que es verdaderamente […] Una filosofía que atribuye a la existencia finita como tal un ser verdadero, último y absoluto no merece el nombre de filosofía»[22]. A partir de aquí se puede constatar en qué sentido afirma Marx que su concepción es directamente contraria a la de Hegel, pues Marx efectivamente «atribuye a la existencia finita como tal un ser verdadero, último y absoluto». Esta posición, que según Hegel no puede considerarse como filosofía, es la que constituye el materialismo de Marx, que la considera como el fundamento de toda ciencia en general, y de la ciencia social e histórica que él quiere establecer en particular, lo que en efecto se opone frontalmente a la pretensión de Hegel de hacer de la filosofía la verdadera ciencia[23].

Esta diferencia tiene su fundamento en las distintas concepciones que tienen Marx y Hegel de lo concreto. Hegel sostiene a este respecto en otro pasaje central de esta parte de la *Ciencia de la lógica:*

> Las cosas sensibles individuales están eliminadas *(aufgehoben)* como *ideales* en el principio, en el concepto, y aún más en el espíritu […] una vez lo ideal es lo concreto, lo que es verdaderamente, pero otra vez igualmente sus momentos son lo ideal, lo eliminado en ello, pero de hecho es solo un único todo concreto *(nur das eine konkrete Ganze),* del cual son inseparables los momentos[24].

Mientras que Hegel, como se pone de manifiesto en este pasaje, considera que solo hay *un todo concreto,* en el que queda asumido lo sensible como uno de sus momentos, Marx mantiene firmemente una posición teórica según la cual se presentan *dos concretos* irreductibles el uno al otro, lo concreto real y lo concreto de pensamiento. Este último no suprime en ningún caso al primero, sino que lo tiene en todo momento como presupuesto. Si bien Marx acepta ciertos elementos fundamentales de la forma hegeliana de conceptualizar los fenómenos, y por esta razón se declara discípulo suyo y define su método como dialéctico, lo que no acepta en ningún caso es la reducción que se opera en la dialéctica hegeliana de lo sensible o material al pensamiento. En este sentido hay que entender la afirmación de Marx de que su método es el contrario del método de Hegel[25].

La ocupación de Marx con la *Ciencia de la lógica* de Hegel en la época en que empezó a elaborar su proyecto de crítica de la economía política está documentada en una carta a Engels de principios de 1958, cuando Marx estaba inmerso en la redacción de los *Grundrisse:*

> En el *método* de elaboración *(Methode des Bearbeitens)* me ha prestado un gran servicio el hecho de que *by mere accident* haya vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel (Freiligrath encontró algunos libros de Hegel que originariamente pertenecían a Bakunin y me los envió como regalo). Si vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaría un gran placer hacer accesible en dos o tres pliegos impresos al entendimiento común de los hombres lo *racional* del método que Hegel ha descubierto, pero al mismo tiempo mistificado[26].

Aquí encontramos ya los términos fundamentales que luego apararerán en sucesivas declaraciones en las que Marx se refiere a su relación con filosofía hegeliana: la *mistificación* que experimenta la dialéctica en Hegel y la necesidad de extraer de ella su *estructura racional.* La alusión a la mistificación para marcar la distancia entre el idealismo hegeliano y su concepción materialista aparece nuevamente en una carta a Kugelmann de 1868, momento en que Marx acababa de publicar el libro primero de *El capital:* «Mi método de desarrollo *(Entwicklungsmethode) no* es el de Hegel, puesto que yo soy materialista y Hegel idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica, pero solo *después* de deshacerse de su forma mística, y esto precisamente distingue *mi* método»[27].

Las declaraciones de Marx en la época de la primera edición de *El capital*

le hicieron pensar a Lefebvre en una nueva confrontación de Marx con la dialéctica hegeliana después de la elaboración de los *Grundrisse:* «Parece que entre los trabajos preparatorios a la *Crítica de la economía política* (1857-1859) y *El capital* (1867) Marx profundizó nuevamente su concepción de la dialéctica»[28]. Estudios más recientes han confirmado este parecer. Jánoska documenta que «en 1865 se ocupa Marx de nuevo con la dialéctica de Hegel, sobre todo en relación con el problema de exposición. Esto acaba con la conclusión de *El capital* y con la decisión de "escribir una dialéctica"»[29], como ponen de manifiesto las cartas de Marx de la época, una decisión que Marx no llevó nunca a efecto. Estos autores documentan también que unos años antes ya había tenido lugar «una ocupación explícita con la "Lógica" de Hegel»: se trata de unos «extractos de la lógica del ser y de la esencia de la "Enciclopedia", posiblemente de 1861»[30]. También Heinrich se refiere a un «extracto de la pequeña Lógica elaborado entre 1860 y 1863, que prueba la continuidad de la confrontación con Hegel»[31].

La compleja relación de Marx con la dialéctica hegeliana queda finalmente expresada en el célebre pasaje del epílogo a la segunda edición de *El capital,* en el que manifiesta nuevamente su reconocimiento hacia Hegel al mismo tiempo que denuncia el carácter mistificado que adquiere la dialéctica en su filosofía, de la que es preciso extraer su «nucleo racional»:

> La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no obsta en modo alguno para que haya sido el primero que ha expuesto sus formas generales de movimiento de manera amplia y consciente. En él la dialéctica está de cabeza. Hay que invertirla *(umstülpen)* para descubrir el núcleo racional que se oculta dentro de la envoltura mística[32].

Lo que se pone de manifiesto en todas estas declaraciones es la compleja relación que tiene Marx con la filosofía hegeliana, reconociendo por una parte su deuda teórica con Hegel, pero estableciendo al mismo una distancia fundamental respecto a él. El paralelismo entre el método marxiano y el hegeliano se encuentra en que para ambos la exposición que expresa la estructura de la realidad tiene que desarrollarse como un *movimiento conceptual,* pero mientras que en la filosofía hegeliana dicho movimiento aparece como el acto de producción de lo real, en tanto que coincide con el desarrollo de la esencia de la cosa, Marx lo limita a la producción del conocimiento de lo real, que queda netamente distinguido de lo real mismo

que es reproducido en el pensamiento.

LA RECEPCIÓN DE ENGELS DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA Y SU INFLUENCIA EN EL MARXISMO ORTODOXO

Nos hemos referido anteriormente a las diferencias que existen en la comprensión que tienen Marx y Engels de la relación entre lo lógico y lo histórico. Pero esta es solo una de las diferencias que existen entre sus respectivas concepciones teóricas. También tienen una comprensión esencialmente distinta de la filosofía hegeliana, algo que tampoco ha tenido en cuenta el marxismo tradicional, que ha identificado por principio la concepción de ambos en este sentido. Puesto que uno y otro entendieron de diferente manera el núcleo constitutivo del idealismo hegeliano, realizaron también una crítica fundamentalmente distinta del mismo. A este respecto indica Riedel: «Los distintos planteamientos de la crítica a Hegel de Marx y de Engels no son el fundamento, sino más bien la forma de manifestación de las distintas vías de su *recepción* de Hegel»[33]. Pero la ausencia de una tematización explícita por parte de Marx de su interpretación de la filosofía hegeliana en su obra de madurez, ha tenido como consecuencia que la interpretación desarrollada por Engels haya determinado en gran medida la comprensión que ha prevalecido en la tradición marxista. Como señala Perry Anderson «el carácter latente y parcial de la producción filosófica de Marx ha sido compensado por los escritos tardíos de Engels, y sobre todo el *Anti-Dühring,* para sus sucesores inmediatos»[34].

Engels define la dialéctica en el *Anti-Dühring* como «la ciencia de las leyes generales del movimiento y el desarrollo de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento»[35]. Pero la relación entre los términos de la definición no es simétrica. Aunque Engels incluya al pensamiento en su definición, es preciso tener en cuenta que para él la dialéctica no está referida en primer lugar al proceso de pensamiento, sino a la realidad, y el pensamiento es dialéctico únicamente en tanto que reproduce la «dialéctica real». En los términos planteados por Engels en la *Dialéctica de la naturaleza,* se establece una división entre *dialéctica objetiva* y *dialéctica subjetiva,* siendo esta última simplemente el reflejo en el pensamiento del movimiento dialéctico del mundo real: «La dialéctica llamada objetiva domina en toda la naturaleza,

y la llamada dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, es solo el reflejo del movimiento por opuestos que rige en todos los ámbitos de la naturaleza»[36].

En el *Anti-Dühring* hace extensiva Engels esta dialéctica real al ámbito de los procesos históricos, que el pensamiento se limita igualmente a reflejar. Aquí se refiere Engels a la necesidad de

> salvar la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana en la concepción materialista de la naturaleza y de la historia. […] En la naturaleza se establecen las mismas leyes dialécticas del movimiento en la confusión de innumerables transformaciones que también en la historia dominan la aparente contingencia de los acontecimientos[37].

De este modo quedaría consumada la «inversión» de la dialéctica hegeliana, para la cual, según la comprende Engels, el movimiento real no es más que el reflejo del movimiento conceptual. Se entiende así la dialéctica materialista, por contraposición a la dialéctica idealista de la filosofía hegeliana, como una ley del movimiento de *procesos reales*[38]. Mientras que el pensamiento dialéctico no sería más que el *reflejo abstracto* de este movimiento en la conciencia, y se regiría por las mismas leyes de la dialéctica real que domina en la naturaleza y en la historia. A partir de aquí desarrolló el marxismo ortodoxo su concepción del «materialismo dialéctico»[39], que deriva en un realismo epistemológico según el cual el pensamiento no es más que un reflejo inmediato de lo real, que entiende la naturaleza de manera mecanicista como dominada por una dialéctica de fuerzas naturales y la historia como un proceso regido por una dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción. Esta concepción de la dialéctica que ha dominado en el marxismo ortodoxo tiene su base en la que sostiene Engels en algunos de sus últimos escritos, pero no es posible encontrarla en ningún lugar de la obra de Marx. Como indica Habermas, «el fundamento de esta ortodoxia lo constituye en primer término la reinterpretación y ampliación, emprendidas por Engels, y no solo con el "Anti-Dühring", de la teoría de la sociedad concebida por Marx»[40].

Hay efectivamente otro texto del Engels tardío tan influyente como el *Anti-Dühring* en la tradición marxista. Se trata del opúsculo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* en el que Engels presenta «una breve y resumida explicación de nuestra relación con la filosofía hegeliana, nuestro

punto de partida y nuestra separación de él»[41]. Tras caracterizar brevemente la filosofía de Hegel como un autodesarrollo del concepto respecto del cual el desarrollo de la naturaleza y de la historia constituyen una mera «copia *(Abklatsch)*»[42], se refiere a la necesidad de llevar a cabo la «inversión» del idealismo hegeliano para fundar el materialismo:

> Había que abandonar esta ilusión ideológica. Nosotros comprendíamos los conceptos de nuestra cabeza materialistamente como las imágenes *(Abbilder)* de las cosas reales, en vez de comprender las cosas reales como imágenes de este o aquel nivel del concepto absoluto. Con ello se reduce la dialéctica a la ciencia de las leyes generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano, dos series de leyes que son idénticas según la cosa, pero diferentes según la expresión en tanto que la cabeza humana las puede aplicar con conciencia, mientras que en la naturaleza y hasta ahora en gran parte de la historia humana se establecen de modo inconsciente. Pero con ello se convirtió la dialéctica de los conceptos simplemente en el reflejo *(Reflex)* consciente del movimiento dialéctico del mundo real[43].

A partir de aquí, Engels vincula su interpretación a los términos utilizados por Marx en el epílogo a la segunda edición de *El capital,* diciendo que «con ello la dialéctica hegeliana, que estaba de cabeza, fue colocada de nuevo sobre sus pies»[44]. Y más adelante vuelve sobre esta caracterización en los siguientes términos: «Hegel era idealista, es decir, para él los pensamientos de su cabeza no valían como imágenes más o menos abstractas de las cosas y de los procesos reales, sino al revés, para él valían las cosas y su desarrollo solo como imágenes realizadas de la «idea» que de algún modo existe antes del mundo. Con ello todo estaba puesto de cabeza»[45]. Pero lo cierto es que Marx no afirma en el mencionado epílogo ni en ningún otro lugar que para Hegel las cosas reales no sean más que imágenes o copias de los pensamientos o conceptos, y la inversión a la que Marx se refiere no tiene nada que ver con la que plantea Engels. Lo que Marx afirma en el epílogo es que «para Hegel el proceso del pensar» se convierte «bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo»[46]. Y es precisamente esta transformación del pensamiento en un «sujeto autónomo» lo que está ausente en la interpretación de Engels. A esta consideración de Marx hay que referir como análoga la de la *Introducción de 1857* en la que critica a Hegel que ignore los supuestos reales del pensamiento, lo que le lleva a establecer un pensamiento sin supuestos. Frente a ello, para Marx el pensamiento no se constituye en

ningún momento en un sujeto autónomo, sino que depende de lo real que reproduce, y por tanto se encuentra subordinado a ello. Como señala Ulrich Steinvorth, Engels «ha adquirido su comprensión de la dialéctica de Hegel, al igual que Marx. Pero lo que a él le interesaba de la dialéctica de Hegel y lo que vio como su núcleo racional era algo distinto de lo que le interesó a Marx y vio como su núcleo racional»[47].

Por otro lado, hay que tener en cuenta que tanto la crítica de Marx al idealismo hegeliano, como la determinación que realiza en contraposición a él de su posición materialista, están orientadas a fundamentar su *método* de comprensión de la *realidad social.* En este sentido, lo que el materialismo significa para Marx es la dependencia de las formas de conciencia respecto de las condiciones materiales de vida de la sociedad, y lo que le critica a Hegel es que obvie este presupuesto fundamental que subyace a toda forma de pensamiento. A diferencia de ello, la crítica de Engels a la filosofía idealista de Hegel, así como la caracterización que establece del materialismo a partir de dicha crítica, están dirigidas a plantear una *concepción filosófica general* de la relación entre *el ser y el pensamiento,* adscribiendo alternativamente los rótulos de materialismo e idealismo a las posiciones filosóficas que sostienen la primacía de uno u otro de los términos de esta dicotomía:

> La pregunta suprema de toda filosofía es la pregunta por la relación entre el pensamiento y el ser, el espíritu y la naturaleza […]. Según la respuesta que hayan dado a esta pregunta, los filósofos se dividen en dos grandes grupos. Aquellos que afirman la originariedad del espíritu frente a la naturaleza, por tanto, que aceptan en última instancia una creación del mundo del tipo que sea –y esta creación es a menudo en los filósofos, por ejemplo, en Hegel, mucho más intrincada e imposible que en el cristianismo–, constituyen el grupo del idealismo. Los otros, los que ven la naturaleza como lo originario, pertenecen a las distintas escuelas del materialismo[48].

Lo que ocurre es que lo que Engels considera como la pregunta fundamental de la filosofía, ya no es la pregunta fundamental a la que se dirige el pensamiento de Marx. Martínez Marzoa ha subrayado esta diferencia, mostrando que la forma que adopta la filosofía de Marx en su obra de madurez es el desarrollo del proyecto de «crítica de la economía política», mientras que Engels «siguió bajo el signo de una “filosofía” genérica, de carácter convencional, “filosofía” que él atribuye a Marx, porque, en efecto, se nutre de aspectos de los escritos de juventud, pero pretendiendo dar una

salida de tinte “científico”, vagamente positivista, al caudal problemático allí contenido»[49]. Ello conduce a Engels a una comprensión del materialismo como subordinación del espíritu a la naturaleza, postulando una «dialéctica de los hechos» que hace extensiva de la naturaleza a la historia, y considerando el pensamiento como un mero reflejo de ese desarrollo fáctico.

A partir de esta comprensión engelsiana derivó el marxismo ideológico su concepción del materialismo dialéctico, que resultó no ser más que un *formalismo vacío* a partir del cual se explicaba el desarrollo de todo lo real, tanto de la naturaleza, regida por un mecanicismo de fuerzas naturales, como de la historia, gobernada por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Esta concepción mecanicista de la dialéctica se doblaba a nivel epistemológico con un realismo ingenuo, que concebía el pensamiento como una simple reproducción especular del movimiento por opuestos que rige la realidad en sus distintos niveles. Como observa Riedel, «con ello se desarrolló, debido a la simpatía merecida y a la autoridad que había adquirido Engels dentro del movimiento obrero, un límite a la recepción de Marx. Permitió que, décadas después, la «concepción del mundo de Marx» se transformara en el sistema unitario, cerrado sobre sí, de la teoría científica de Marx, Engels y Lenin»[50].

Esta concepción «materialista» se encuentra desarrollada, en efecto, en la obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo,* donde se sostiene que el materialismo no consiste en otra cosa que en la prioridad de lo material sobre lo ideal, mientras que la mente se limita a reflejar pasivamente la realidad exterior a ella: «El materialismo: reconocimiento de los “objetos en sí” o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos»[51]. Lo que Lenin califica como la «teoría del conocimiento del materialismo dialéctico» establece la determinación de «la materia como lo primario y considera como lo secundario la conciencia, el pensamiento»[52]. Es la asunción del carácter dinámico de la realidad lo que cualifica a dicho materialismo como dialéctico: «La admisión de elementos inmutables cualesquiera, de la “inmutable esencia de las cosas”, etc., es un materialismo metafísico, es decir, antidialéctico»[53], a diferencia del cual, «el materialismo dialéctico insiste […] sobre la transformación de la materia en movimiento de un estado a otro»[54]. Queda así caracterizada la dialéctica en su versión materialista como una *doctrina universal del ser,* sometida en todos sus ámbitos a la determinación de las omnicomprensivas «leyes

dialécticas», y en lo que se refiere a la denominada «relación entre la materia y la conciencia», esta se limita a ser una copia pasiva del movimiento de esa realidad material. No consideramos necesario extendernos más en esta comprensión de la dialéctica del marxismo ortodoxo, que ciertamente es la que ha conocido una mayor divulgación, pero que, como ha quedado suficientemente puesto de manifiesto, está completamente vacía de contenido y es ajena a la concepción de Marx.

A pesar de ello, muchas críticas al pensamiento de Marx se basan en dicha concepción de la dialéctica. Un caso paradigmático de ello lo representa Popper, cuya crítica de la dialéctica no solo ha servido como modelo a un gran número de críticas al pensamiento de Marx, sino que también ha constituido en ocasiones un punto de referencia para el marxismo analítico. En su estudio dedicado a la dialéctica afirma Popper: «Es solo la combinación de la dialéctica y el materialismo lo que me parece aún peor que el idealismo dialéctico», a lo que añade que esta consideración «se aplica en particular al "materialismo dialéctico" elaborado por Marx»[55]. Este autor sostiene, por tanto, no solo que Marx ha fundado el «materialismo dialéctico», sino que además lo ha «elaborado», lo cual ciertamente no es más que una aseveración que no fundamenta en ningún momento. Como puede verse a lo largo del texto, la caracterización de Popper está referida sistemáticamente a la comprensión de la dialéctica materialista del marxismo ideológico, y con base en ella invierte su tiempo en demostrar la falta de cientificidad de dicha concepción[56]. El vaciamiento de sentido operado ya por el marxismo-leninismo le simplifica considerablemente el trabajo a Popper en este sentido. Pero en otro caso seguramente no le hubiese costado demasiado esfuerzo crearse un adversario a la medida de sus objeciones, como puede verse en su crítica a la dialéctica de Hegel en este mismo escrito al que nos estamos refiriendo. A este respecto afirma Popper que la «dialéctica (en el sentido moderno, especialmente en el sentido que le da Hegel al término) es una teoría según la cual hay cosas –muy especialmente, el pensamiento humano– que se desarrollan de una manera caracterizada por lo que se llama la tríada dialéctica: *tesis, antítesis* y *síntesis*»[57]. Aquí muestra Popper no distinguir siquiera entre la terminología fichteana y la hegeliana. Lo que no le impide referirse a Hegel como si lo conociera de primera mano, y tras criticar lo que cree que dice Hegel se pregunta: «¿Cómo superó Hegel la refutación del racionalismo realizada por Kant? Muy

fácilmente: afirmando que las contradicciones no importan. […] Hegel, con su filosofía de la identidad, infiere que, puesto que la razón se desarrolla, también el mundo debe desarrollarse, y puesto que el desarrollo del pensamiento o la razón es dialéctico, también el mundo debe desarrollarse a través de tríadas dialécticas»[58]. Frente a ello, el «materialismo dialéctico» de Marx constituye la afirmación opuesta, «que la realidad física se desarrolla dialécticamente»[59]. En estas aseveraciones y otras semejantes se basa la «refutación» de Popper del pensamiento del Marx. Como ha quedado dicho anteriormente, en la misma medida en que esta concepción es ajena a Marx, lo es igualmente la crítica de Popper y otras semejantes que se limitan a imputarle esta comprensión.

LA INTERPRETACIÓN HEGELIANIZANTE DE LUKÁCS Y SU INFLUENCIA EN EL MARXISMO OCCIDENTAL

Hemos mostrado en el epígrafe precedente la deformación del pensamiento de Marx que se presenta en el marxismo ortodoxo, pero una distorsión igualmente grave ha tenido lugar en ciertas corrientes del marxismo occidental, que han interpretado la teoría de Marx sistemáticamente a partir de la filosofía de Hegel sin tomar en consideración las diferencias irreductibles que existen entre ambos. El origen de la interpretación hegelianizante del pensamiento de Marx se encuentra en la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase,* publicada en 1923. Perry Anderson afirma que «la influencia de esta reevaluación de Hegel iba a ser profunda y duradera para toda la tradición posterior del marxismo occidental, coincidieran o no con ella los pensadores posteriores»[60]. La interpretación de Lukács, en efecto, marca de manera decisiva la comprensión de la teoría de Marx de toda una serie de autores que quieren distanciarse inequívocamente del marxismo ortodoxo. La declaración de principios de Lukács establece sin ambages su toma de posición teórica: «El tratamiento del problema de la dialéctica concreta e histórica es, empero, imposible sin atender debidamente al fundador de ese método, Hegel, y a su relación con Marx»[61]. Con la interpretación del método de Marx a partir de la filosofía hegeliana que Lukács desarrolla en esta obra se inaugura la que puede ser considerada posiblemente como la corriente interpretativa más influyente en

el marxismo occidental, denominada frecuentemente como «marxismo hegeliano»[62].

La categoría central de la interpretación de Lukács es la de *enajenación,* que entiende como el aspecto constitutivo fundamental de la sociedad burguesa. No deja de sorprender que a partir del concepto de enajenación, que Lukács toma fundamentalmente de los textos de juventud de Marx conocidos en ese momento, sea capaz de reconstruir algunos de los planteamientos centrales de los *Manuscritos de París,* no editados todavía cuando escribió *Historia y conciencia de clase*[63]. Sacristán se refiere en su estudio sobre Lukács a estos planteamientos que «no le es difícil encontrar en el joven Marx, entonces solo conocido en parte, pero asombrosamente reconstruido por la profunda penetración de Lukács»[64]. Si bien esto es cierto, hay que matizar que los planteamientos de Marx que Lukács es capaz de reconstruir son básicamente los de los *Manuscritos económico-filosóficos,* no así los de *La ideología alemana,* también desconocida cuando escribe *Historia y conciencia de clase.* De hecho, esta obra nunca desempeñará un papel importante en los escritos posteriores de Lukács en los que ya tenía conocimiento de ella, como *El joven Hegel* o la *Ontología del ser social,* orientados básicamente al Marx de los *Manuscritos de París*[65]. En este sentido hay que darle la razón a Zelený cuando afirma que «Lukács no ha entendido nunca *La ideología alemana*»[66].

El fundamento del carácter enajenado de la sociedad burguesa lo encuentra Lukács en la *cosificación* que se deriva necesariamente de la producción mercantil. El hecho de que la reproducción social consista en actos aislados de intercambio de mercancías implica ineludiblemente la «atomización» de los individuos, y es el fundamento del «carácter deshumanizado y deshumanizador» que domina en la sociedad burguesa[67]. La burguesía permanece necesariamente presa de este estado enajenado, y solo el proletariado puede superar la situación de enajenación. El autoconocimiento del trabajador como mercancía es lo que permite que surja la conciencia del proletariado, pues «como la conciencia no es en este caso conciencia acerca de un objeto separado, sino autoconciencia del objeto, el acto de la toma de conciencia transforma la forma objetiva de su objeto»[68], superándose a sí mismo como objeto y convirtiéndose en el sujeto consciente del proceso histórico. De este modo, Lukács ve en el proletariado al «sujeto-objeto idéntico» de la historia, que como tal puede transformar la realidad histórica

transformándose a sí mismo.

En este contexto, Lukács entiende la «dialéctica» como el movimiento referido a la «concreta unidad del todo» y dirigido a la transformación de la totalidad social[69]. La «dialéctica histórica» es el movimiento en que coincide el conocimiento de la totalidad y la transformación de la misma: «El método dialéctico en cuanto método de la historia, ha quedado reservado a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva, el «nosotros» de la génesis, a saber: el proletariado»[70]. Lukács critica la concepción de Engels de la dialéctica como una dinámica de oposiciones objetivas, afirmando que la dialéctica solo puede estar constituida por la *relación sujeto-objeto*. Establece así una concepción dialéctica de la historia en la que vincula el proceso por el que el proletariado adquiere conciencia de su situación en la sociedad y el proceso de transformación de la sociedad histórica correspondiente. En este sentido afirma que «el pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se "correspondan", se "reflejen" o "reproduzcan" el uno al otro, de que discurran "paralelamente" o "coincidan" (todas esas expresiones no son más que formas disimuladas de una dualidad cristalizada), sino que su identidad consiste en ser momentos de un solo y mismo proceso dialéctico histórico real»[71].

Lukács marca la diferencia que separa la concepción hegeliana de la historia y la que él entiende que es la genuinamente marxista. Señala que Hegel, al no «encontrar el sujeto-objeto idéntico en la historia misma», se ve obligado a introducir en ella el espíritu del mundo, siendo este el que constituye el verdadero sujeto de la historia para Hegel. Lukács considera, frente a ello, que la historia constituye «el único elemento vital posible del método dialéctico»[72]. De donde concluye que «el gran paso que da el marxismo, como punto de vista científico del proletariado, más allá de Hegel, consiste en ver las determinaciones de la reflexión no como un estadio "eterno" de la captación de la realidad en general, sino como la forma existencial y mental necesaria de la sociedad burguesa, de la cosificación del ser y del pensamiento, con lo cual descubre la dialéctica en la historia misma»[73]. Esta concepción dialéctica de la historia contenida en *Historia y conciencia de clase* ha tenido una enorme influencia en el marxismo occidental, y puede encontrarse en la interpretación del pensamiento de Marx de multitud de autores, se refieran explícitamente a Lukács o no.

Respecto al papel de Lukács en la historia del marxismo observa Steinvorth que «el intento de Lukács de no desechar la dialéctica como acientífica, como Bernstein, ni dogmatizarla como Stalin, es digno de mérito, porque con ello aumentó las oportunidades de una interpretación apropiada. Pero eso no cambia nada en que hizo de la dialéctica de Marx una caricatura idealista que no tiene nada que ver con un método científico»[74]. En efecto, la interpretación de Lukács del pensamiento de Marx, que teóricamente se levantaba muy por encima de las de sus contemporáneos, abrió ciertamente el camino de una interpretación adecuada del método de Marx. De hecho, fue el primero que llevó a cabo una investigación rigurosa de la *Introducción de 1857,* y frente a las interpretaciones generalistas de *El capital* que dominaban dentro del marxismo, sometió la obra a un estudio detallado, en el que hacía patente el profundo sentido teórico que tenía la «crítica» que desarrollaba Marx de la economía política. Pero la pretensión de Lukács desborda sistemáticamente este marco interpretativo, y apunta a una interpretación de la obra de Marx como una *teoría general de la historia.* Esta «ampliación» del pensamiento de Marx se hizo sobre la base de la filosofía hegeliana, teniendo como consecuencia inevitable la hegelianización del pensamiento de Marx. El mismo Lukács así lo reconoció posteriormente en el prólogo a una nueva edición de su obra:

> Por lo que hace al tratamiento del problema mismo, hoy no es muy difícil advertir que se mueve íntegramente según el espíritu de Hegel. Su fundamento filosófico último, principalmente, es el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Cierto que en el pensamiento de Hegel la génesis del sujeto-objeto idéntico es de naturaleza lógico-filosófica, pues la consecución del supremo estadio del espíritu absoluto en la filosofía, con la retrocaptación de la extrañación o alienación, con la vuelta de la autoconciencia a sí misma, es lo que realiza el sujeto-objeto idéntico. En cambio, en *Historia y conciencia de clase* este proceso se supone histórico-social, y culmina en el hecho de que el proletariado, convirtiéndose en sujeto-objeto idéntico de la historia, realiza dicho estadio en su conciencia de clase. Con eso parece que se haya puesto efectivamente a Hegel «con los pies en el suelo». […] ¿Pero es realmente el sujeto-objeto idéntico algo más que una construcción puramente metafísica?[75].

Y concluye diciendo más adelante:

> En resolución, la idea del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la real historia humana no es ninguna realización materialista que superara la construcción intelectual

> idealista, sino más bien una pluscuamhegelización de Hegel, una construcción que tiende objetivamente a rebasar, en elevación del pensamiento por encima de toda realidad, al maestro mismo[76].

Estas declaraciones podrían hacer pensar en un abandono de la interpretación idealista de Marx en la obra posterior de Lukács, pero en realidad lo único que hizo fue replantearla en otros términos. La edición de los *Manuscritos económico-filosóficos* a principios de la década de los treinta del pasado siglo le permitió reformular su interpretación a partir del *concepto de trabajo* tal como es comprendido por Marx en estos escritos, en los que ocupa el lugar central de su concepción antropológica. A ello alude también en el prólogo autocrítico de 1967: «Lo que pasa es que no me di cuenta de que sin una base en la práctica real, en el trabajo como protoforma y modelo de la práctica, la exageración del concepto de práctica tiene por fuerza que mutar en lo que en realidad es de nuevo una contemplación idealista»[77]. Pero ciertamente el concepto de trabajo tal como lo entiende Lukács a partir del Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos,* como proceso de autoconstitución del género humano, tiene como paradigma la concepción del trabajo que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu,* lo que hace del nuevo planteamiento de Lukács igualmente una construcción idealista[78].

El otro representante clásico de la interpretación hegelianizante es Karl Korsch, cuyo libro *Marxismo y filosofía* fue publicado en 1923, el mismo año en que lo fue *Historia y conciencia de clase* de Lukács, por lo que se debe excluir la influencia de una obra sobre la otra[79]. Parece evidente que el momento histórico exigía liberar la obra de Marx del reduccionismo que se había operado sobre ella en la Segunda Internacional, y que la vía más inmediata para ello la constituía el recurso a Hegel. A este respecto observa Habermas que «cuando Georg Lukács y Karl Korsch trataron de recuperar finalmente lo perdido, el rescate de los elementos filosóficos del marxismo se produjo únicamente al precio de una problemática hegelianización»[80]. Korsch sostiene, en efecto, que la interpretación de la teoría de Marx debe realizarse a partir de la filosofía hegeliana, a la que simplemente hay que desmistificar traduciéndola en términos materialistas: «Extirpar de la dialéctica la mistificación que experimentó en manos de Hegel y volverla a la "forma racional" de la dialéctica materialista de Marx consiste esencialmente

[…] en convertirla en una normativa de esta actividad revolucionaria unitaria, crítica en la teórica y en la práctica»[81]. Sobre esta base se desarrolla una interpretación historicista del pensamiento de Marx: «El nacimiento de la teoría marxista es solo, desde el punto de vista hegeliano-marxista, la "otra cara" del nacimiento del movimiento proletario real; las dos caras juntas constituyen la totalidad concreta del proceso histórico»[82].

Una comprensión de la dialéctica que sigue estrictamente a la de Lukács la sostuvo Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica:* «Las principales tesis de Lukács: relativización del sujeto y del objeto, movimiento de la sociedad hacia el conocimiento de sí, la verdad como presunta totalidad que debe ser alcanzada por medio de una autocrítica permanente, ya están allí desde que se intenta desarrollar un poco la idea marxista de una dialéctica concreta y de una filosofía "realizada"»[83]. En la misma línea se presenta la interpretación de Marcuse, que sostiene que «la dialéctica hegeliana da la forma *lógica abstracta* del desarrollo histórico, y la dialéctica marxista su movimiento *concreto real*»[84]. Intepretaciones también influyentes como las de Kołakowski, Kofler o Mészáros, por mencionar solo algunas, se desarrollan igualmente en esta dirección.

Estas interpretaciones hegelianizantes del pensamiento de Marx llevan a cabo una traducción de la *dialéctica hegeliana* al *proceso histórico,* que conciben como el movimiento en el que la autoproducción del hombre a través de su propio trabajo conduce a la progresiva toma de conciencia de los trabajadores de su posición en la totalidad social, lo que restituye finalmente al hombre como sujeto consciente de la historia. El resultado de esta dialéctica histórica sería la confluencia de la transformación de la realidad social con la conciencia de sí del proletariado, con lo que el movimiento histórico no aparecería ya como algo extraño al hombre, sino como su propia creación, quedando definitivamente superado el estado de enajenación. Todas estas interpretaciones van a parar a una comprensión de la dialéctica histórica como el proceso a través del cual el hombre alcanzaría su posición como sujeto consciente de la historia, de modo que la realidad social ya no se le aparecería como algo ajeno que se le enfrenta, sino como su propia creación. Al devenir consciente de dicho movimiento, el hombre adquiriría el dominio sobre el proceso de objetivación de sí mismo, por lo que superaría el estado de enajenación al que se encontraba sometido hasta ese momento. La clase trabajadora, que constituye el sujeto de esta dialéctica, al hacerse consciente

de su oposición a la burguesía, comprendería no solo la contradicción que subyace a la sociedad burguesa, sino también las contradicciones que subyacen a toda la historia anterior, alcanzando así una comprensión de la evolución histórica como un proceso recurrente de contradicciones entre el hombre y su contexto social, contradicciones que van siendo superadas en estadios históricos progresivos. De este modo la conciencia dialéctica aprehende la estructura básica del proceso histórico por debajo de su carácter aparentemente contingente.

La forma que toma aquí la dialéctica, pues, es la relación entre *conciencia* y *mundo histórico-social* como verdadera relación sujeto-objeto, mientras que en Hegel la dialéctica es solo desarrollo de la idea, que aparece ya como subjetividad, ya como objetividad. Esto es, mientras que Hegel identifica el pensamiento y lo real, Marx los distinguiría y establecería su unificación a través del proceso de trabajo social. Este sería el mecanismo básico de la dialéctica histórica, que culminaría con la unidad de la conciencia y el ser social en una forma de sociedad en la que ya no se diese la oposición entre el hombre y su mundo. A pesar de establecer esta distinción entre la filosofía hegeliana y el pensamiento de Marx, estas interpretaciones se inscriben plenamente dentro de las coordenadas de la concepción hegeliana de la historia, plegando a ella la comprensión de la obra de Marx. Con respecto a este tipo de planteamientos ya se encargó el mismo Lukács, que constituye el principal referente de los mismos, de calificarlos como una «pluscuamhegelización» de Hegel, algo que no parecen tener en cuenta las interpretaciones que se siguen remitiendo a dichos planteamientos para caracterizar la concepción «materialista» de la historia de Marx. Por lo que respecta a la concepción de Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos,* a la que también se remiten con frecuencia este tipo de interpretaciones, ya hemos mostrado que fue construida a partir de determinados elementos fundamentales tomados de la filosofía de Hegel, que son introducidos en la concepción antropológica de raíz feuerbachiana que Marx profesa en ese momento de su evolución intelectual. Hemos puesto de manifiesto también que dicha posición teórica es abandonada por Marx a partir de 1845, y que ya no vuelve aparecer en ningún momento posterior.

Asimismo, tal como hemos mostrado también, en la elaboración de la teoría crítica del capitalismo que da comienzo en 1857, la nueva concepción de Marx impide remitir las estructuras lógicas al proceso histórico, puesto que

ha establecido una separación irreductible entre ambos órdenes. A las consecuencias de este cambio fundamental de planteamiento se refiere Riedel en los siguientes términos: «Para Marx, en octubre de 1858 ya no era posible poner las condiciones del proceso histórico en una relación teleológica con su resultado. No le era posible considerar el proceso de surgimiento de un sistema como momento en su proceso de autoconservación, pues ya había diferenciado y separado en enero de 1858 el proceso de *surgimiento* de un sistema de su autorreproducción», de lo que concluye: «Con ello Marx deja definitivamente atrás la filosofía de la historia hegeliana»[85]. En efecto, en la comprensión del proceso histórico a la que llega Marx en la época de la elaboración de la crítica de la economía política ya no tiene cabida nada que se parezca a una dialéctica histórica tal como había intentado concebirla en la época de los *Manuscritos de París.* Ahora, Marx «tiene que reconocer que la forma dialéctica de la exposición, a causa de la lógica que le es inmanente, no es adecuada a la lógica particular de la formas de desarrollo y proceso histórico»[86].

Las interpretaciones del marxismo hegeliano, que han tenido un gran predominio dentro de la tradición marxista occidental, no se hacen cargo suficientemente de la especificidad de la comprensión marxiana de lo histórico en su obra de madurez, en la que separa tajantemente la exposición de la relaciones sociales burguesas de su proceso histórico de formación. Esta separación entre el orden lógico y el histórico hace que no tenga cabida una interpretación semejante de la dialéctica. Esta queda referida para Marx al proceso de exposición de las relaciones sociales de la moderna sociedad capitalista, la cual es entendida por Marx como un sistema orgánico que en su funcionamiento genera sus propias condiciones de existencia, y este proceso de *autoconstitución de la totalidad social* a partir de sus propios supuestos queda netamente diferenciado del *movimiento histórico* a través del cual se ha configurado dicho sistema. Este movimiento queda fuera de la exposición dialéctica, siendo objeto de la consideración histórica que se presenta después del desarrollo conceptual.

Pero el marxismo hegeliano no se ha limitado a sustentar una interpretación historicista de la dialéctica, sino que también ha comprendido la estructura metodológica de la crítica de la economía política a partir de la filosofía de Hegel. Esta corriente interpretativa considera que Marx lleva a cabo una *transferencia* de las categorías lógicas de la filosofía hegeliana a su objeto de

investigación, por lo que la transformación materialista de la dialéctica hegeliana es comprendida básicamente en términos de la aplicación de dichas categorías al ámbito de las relaciones materiales. Ya Lukács sostuvo que en *El capital* «toda una serie de las *categorías decisivas* del método, *siempre aplicadas,* proceden *directamente* de la *Lógica* de Hegel»[87]. Esta idea está a la base de la interpretación de importantes autores como Merleau-Ponty, que afirma que para Marx «se trata de anexar a la economía la lógica de Hegel»[88], o de Reichelt, que considera que «existe una identidad estructural entre el concepto de capital de Marx y el concepto de espíritu de Hegel»[89]. Posiblemente sea Hans-Jürgen Krahl quien mejor exprese esta forma de interpetación: «Marx elabora la crítica de la economía política a partir de la transferencia de las categorías de la lógica hegeliana, extraídas de su contexto metafísico, a las categorías de la economía política. Para Marx, lógica hegeliana es la envoltura metafísica del automovimiento del capital»[90].

La lectura de este tipo de interpretaciones pone de manifiesto que no alcanzan en ningún momento a dilucidar aquello que constituye propiamente la *especificidad* del método marxiano, puesto que se limitan a transferir las categorías lógicas de Hegel al objeto teórico de Marx, permaneciendo con ello dentro de la estructura de la lógica hegeliana. Esto se puede comprobar claramente en la interpretación que desarrolla Rüdiger Bubner, que asume en este sentido los planteamientos característicos del marxismo hegeliano que hemos señalado, sosteniendo que «hay que ver dos fundamentos lógicos generales que aluden a la convergencia de la *Lógica* y *El capital,* y anclan en el fundamento metodológico de la crítica de la economía política un modo de proceder puramente dialéctico: el problema del presupuesto y el de la determinación categorial de la relación»[91]. Y tras el intento de comprender a partir de aquí la configuracion lógica de la teoría de Marx, concluye que de este modo no resulta posible dilucidar lo que constituye propiamente el carácter específico de la dialéctica marxiana, pues con este modo de proceder la relación entre Hegel y Marx se sitúa «a un nivel completamente general»[92].

El obstáculo insalvable con el que se encuentran este tipo de interpretaciones se puede constatar ya en la misma comprensión de la dialéctica que tiene Hegel. Lo que en la *Fenomenología del espíritu* define como «dialéctico» es el proceso de la experiencia de la conciencia mediante

el cual se realiza la progresiva convergencia del momento del saber y del momento de la verdad. Este proceso se deriva de la estructura referencial constitutiva de la conciencia, que distingue de sí algo a lo que al mismo tiempo se refiere: por un lado, está lo que objeto es para la conciencia, que Hegel denomina el saber; por otro lado, lo que el objeto es en sí, que denomina la verdad. Todo el proceso de la conciencia consiste en ir constatando en qué medida el saber se corresponde con la verdad, y puesto que es la conciencia misma la que realiza esta distinción, Hegel dice que «la conciencia da su pauta en ella misma»[93]. Al ponerse de manifiesto la falta de correspondencia entre ambos momentos, la figura de la conciencia en cuestión es negada, y surge un nuevo objeto que será tomado por la conciencia nuevamente como la verdad. Lo que Hegel designa propiamente como «experiencia» es este movimiento a través del cual van surgiendo las sucesivas figuras de la conciencia, en el que se transforma al mismo tiempo lo que el objeto es para la conciencia y su saber del objeto. Y es este movimiento precisamente lo que Hegel determina como «dialéctico»: «Este movimiento *dialéctico* que la conciencia realiza en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto surge ante ella el nuevo objeto verdadero,* es propiamente lo que se denomina *experiencia*»[94]. Por consiguiente, para Hegel la dialéctica es el propio modo en que se desarrolla el proceso de la conciencia, constituye la estructura misma de la experiencia[95]. Lo que implica que desde la autocomprensión hegeliana de la dialéctica, esta no puede ser considerada como «método» en el sentido de un conjunto de *reglas formales* susceptibles de ser aplicadas a distintos objetos[96]. Como afirma Heidegger, *«*la skepsis dialéctica es la esencia de la filosofía especulativa»[97], por lo que no resulta posible deshacerse de la concepción especulativa hegeliana y conservar a la vez la estructura de su dialéctica.

El carácter medular de la dialéctica en la filosofía hegeliana que se pone claramente de manifiesto en la *Fenomenología del espíritu,* se puede constatar de manera igualmente inequívoca en la *Ciencia de la lógica*. Aquí se hace patente también la imposibilidad de entender el *método* como algo *externo* a la materia, de la que podría separarse sin más y aplicarse a diversos contenidos[98]. Esta concepción puramente formal del método es extraña a Hegel, cuya comprensión explícita no autoriza en ningún caso a llevar a cabo esa extracción de las categorías lógicas y la consiguiente aplicación de las

mismas a un objeto distinto. Hegel rechaza que la lógica se ocupe solo de determinaciones del pensamiento vacías de contenido, y sostiene que «el pensamiento y las reglas del pensar deben constituir su objeto, de modo que tiene ahí inmediatamente su contenido propio; y tiene también en ello ese segundo elemento del conocimiento, una materia, de cuya constitución se ocupa»[99]. De donde Hegel concluye que «este método no es nada distinto de su objeto y contenido; pues es el contenido en sí, *la dialéctica que tiene en él mismo,* lo que lo mueve hacia delante»[100].

Como observa Heinrich respecto a la concepción hegeliana del método que se presenta en la *Ciencia de la lógica,* «las categorías lógicas de Hegel no organizan un contenido externo que pudiera ser intercambiable, sino que se refieren siempre solo a sí mismas […] y precisamente esta autorreferencia, el concepto, que se tiene a sí mismo como objeto, la razón, que se reconoce solo a sí misma en todas partes, y con ello la supresión de la diferencia entre el objeto de conocimiento y el conocimiento mismo, es lo constitutivo del desarrollo dialéctico en la *Lógica* hegeliana»[101]. Desde la misma filosofía de Hegel quedan desautorizadas, por tanto, aquellas interpretaciones que sostienen que la inversión materialista de la dialéctica hegeliana habría sido realizada por Marx a través de la extracción de sus estructuras fundamentales de la filosofía especulativa de Hegel, a partir de lo cual la habría aplicado como método a su objeto de investigación[102]. Frente a estas interpretaciones es preciso poner de manifiesto que la dialéctica conforma el *núcleo constitutivo* mismo de la filosofía de Hegel, de modo que no resulta posible desprender la dialéctica hegeliana de su filosofía especulativa para aplicarla como método a otra materia distinta. Este modo de interpretación conlleva una comprensión puramente formal del método que es ajena a Hegel, que concibe el método como intrínsecamente vinculado al contenido.

LA DIALÉCTICA COMO CRÍTICA INMANENTE

Hemos visto que la interpretación del método sostenida por el marxismo hegeliano, según la cual el modo de proceder de Marx consistiría en transferir a su objeto teórico las categorías lógicas hegelianas, implica una concepción metodológica formal que es incompatible con la comprensión que el mismo Hegel tiene del método. Vamos a ver ahora que tal concepción es ajena

también a la comprensión de Marx, que rechaza explícitamente el proceder formalista que consiste en la aplicación de un método lógico ya concluido a la materia de la economía política. Dicha pretensión fue criticada por Marx a Lasalle, que consideraba posible aplicar a la economía política el método de Hegel:

> Observo en esta nota que el tipo se propone presentar la economía política hegelianamente en su segunda gran obra. Aprenderá para su desgracia que una cosa es llevar una ciencia a través de la crítica hasta el punto en que se la pueda exponer dialécticamente *(dialektisch darstellen),* y otra completamente distinta aplicar *(anwenden)* un sistema de lógica abstracto y concluido a las nociones de tal sistema[103].

Marx está afirmando aquí con toda claridad que «exponer dialécticamente» la economía política es algo que no tiene nada que ver con «aplicar» a la misma el método lógico de Hegel. Con lo que relaciona esta forma dialéctica de exposición es con la «crítica» del sistema teórico de la economía política. Por consiguiente, lo que habrá que indagar para comprender en que consiste su método serán los conceptos de *exposición* y de *crítica,* con los que lo vincula explícitamente, y habrá que rechazar como espuria la noción de «aplicación» a la economía política del método hegeliano[104]. Lo que define el método de Marx es el desarrollo de la exposición a través de la crítica de las categorías tal como son utilizadas por la economía política, que las toma acríticamente tal como se presentan de manera inmediata.

La relación del método con la exposición queda expresada programáticamente por Marx en el epílogo a la segunda edición de *El capital,* donde establece la diferencia entre el «modo de investigación» y el «modo de exposición»[105]. Es al nivel de la exposición, que «refleja idealmente»[106] el objeto una vez concluida la investigación del mismo, donde Marx ubica la dimensión dialéctica de su método. Resulta sorprendente que la tradición marxista, que tan reiterado uso ha hecho de este epílogo, haya obviado por regla general esta declaración de Marx, lo que solo se explica por el obcecado interés de esta tradición en vincular la dialéctica a la evolución histórica, algo que precisamente desautoriza este planteamiento de Marx. Únicamente a partir de las nuevas interpretaciones surgidas en la década de los sesenta en el ámbito del marxismo occidental se comienza a atender a estas consideraciones de Marx.

Althusser afirma a este respecto que el «*método de análisis* del que habla Marx es lo mismo que el *“modo de exposición” (Darstellungsweise)* que cita en el posfacio de la segunda edición alemana y que distingue cuidadosamente del *“modo de investigación” (Forschungsweise)* […] En *El capital* nos encontramos con la exposición sistemática, con la puesta en orden apodíctico de los conceptos en la forma propia a ese tipo de discurso demostrativo que es el *“análisis”* de que habla Marx»[107], a lo que añade que *«ese análisis y esa dialéctica no son, como creemos, sino una sola y misma cosa»*[108]. Althusser remite adecuadamente la cuestión de la dialéctica al «modo de exposición» que opera en *El capital.* Pero resulta cuestionable la identidad que establece entre el análisis y la dialéctica. El análisis no agota el modo de exposición, sino que establece los elementos que después se articulan a través del desarrollo dialéctico. Esta relación entre ambos niveles es destacada con claridad por Lefebvre:

> La dialéctica es un «método de exposición». […] La «exposición» no es otra cosa que la reconstitución completa de lo concreto en su movimiento interno; no se trata de una simple yuxtaposición o de una organización externa de los resultados del análisis […]. El análisis determina entonces las relaciones y los momentos del contenido complejo. Seguidamente, solo el movimiento de conjunto puede ser reconstituido y «expuesto»[109].

Esta caracterización de Lefebvre, sin embargo, no tiene en cuenta la relación fundamental en la que se encuentra para Marx la exposición dialéctica con la crítica. Esta relación es señalada explícitamente por primera vez con toda claridad en el contexto del importante coloquio internacional que tuvo lugar en Fráncfort en 1967 con ocasión de la celebración del centenario de la publicación de *El capital,* al que asistieron algunos de los más importantes autores marxistas europeos del momento, como Alfred Schmidt, Poulantzas, Mandel o Rosdolsky, y en el que se discutieron fundamentalmente cuestiones relativas al método de *El capital.* En estas discusiones salieron a la luz un buen número de planteamientos relativos a la metodología de Marx en su obra de crítica de la economía política que habían pasado inadvertidos no solo para el marxismo tradicional, sino también para las principales corrientes del marxismo occidental. En relación con la cuestión que nos ocupa aquí observa con concisión Alfred Schmidt en su ponencia:

> La comprensión correcta del método marxiano en *El capital* está y coincide con el concepto de «exposición». […] La «exposición» tiene que traer a unidad «concreta» el material múltiple y desmembrado. Reproduce el todo viviente, que en los productos de las ciencias particulares correspondientes solo «aparece» unilateralmente, no es realmente comprendido. Esto vale especialmente para la economía política, con la que Marx entronca, pero que solo la crítica puede llevar a que sea dialécticamente expuesta[110].

Estas declaraciones ponen claramente de manifiesto, por un lado, que para Marx no se trata en ningún caso de aplicar a la economía política un supuesto «método dialéctico» hegeliano, sino de realizar su *exposición dialéctica,* y por otro lado, que esta exposición está intrínsecamente vinculada para Marx a la *crítica* de la economía política. Este es el nivel al que se puede establecer la relación entre Hegel y Marx, y no en términos de aplicación de un presunto método formal a un objeto de investigación distinto. Como señalan en este sentido Behrens y Hafner, «la confrontación de Marx con la filosofía hegeliana es constitutiva para la configuración y la particularidad de su planteamiento de una *crítica*»[111]. En una línea similar, Brentel afirma que la dialéctica de Marx y la de Hegel tienen en común la pretensión de ser una «crítica de la reflexión meramente exterior»[112]. Lo que Marx lleva a cabo, como hemos señalado, es una exposición dialéctica de la economía política, y el paralelismo con la filosofía hegeliana se encuentra en que para Marx, al igual que para Hegel, la crítica se realiza a través de la exposición[113]. Se trata para ambos pensadores de una *crítica inmanente,* de una crítica que se deriva de la propia exposición[114]. Las propias declaraciones de Marx no dejan lugar a dudas sobre la intrínseca relación que tienen para él la exposición y la crítica: «El trabajo del que se trata, en primer lugar, es la *crítica de las categorías económicas* o, *if you like,* el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente. Es al mismo tiempo la exposición del sistema y a través de la exposición la crítica del mismo»[115].

Esta importante consideración metodológica pone de manifiesto el profundo sentido teórico de la crítica marxiana. La economía política, como instancia de autorreflexión social de la moderna sociedad burguesa, se limita a tomar las categorías de manera acrítica tal como se presentan a la conciencia espontánea de los agentes sociales. Frente a ello, el modo de proceder de Marx no consiste en elaborar una teoría alternativa y criticar *a*

partir de ella las teorías de la económica burguesa, disponiendo así de un patrón de medida ya acabado con el que poder medir dichas teorías. La exposición de Marx parte de los resultados alcanzados por la economía política y los lleva *a través de la crítica* hasta el punto en el que puedan ser expuestos dialécticamente. A este respecto señala Brentel que «solo a través de la crítica completa de los problemas materiales de la economía política y de todos los pasos de mediación reflexionados por esta deficitariamente, puede la economía política ser "llevada" hasta aquel punto a partir del cual se la pueda "desarrollar" en el curso de la exposición»[116]. Se trata, por tanto, de una crítica que no se efectúa de manera externa, sino que el proceso mismo de realización de la crítica lleva a cabo la progresiva organización del material existente y lo expone sistemáticamente.

Este modo de comprender la crítica por parte de Marx abre la vía que permite el estudio de la verdadera relación entre su pensamiento y el de Hegel, la cual queda inevitablemente ocluida al plantear dicha relación al nivel de la transferencia de las categorías hegelianas al objeto teórico de Marx. Lo que tiene en común la concepción del método de ambos pensadores es el modo en que se presenta la *simultánea articulación* del proceso de exposición con la crítica de las categorías tratadas. La crítica al modo de operar con las categorías que simplemente las toma tal como se presentan de manera inmediata permite poner de manifiesto sus mediaciones constitutivas, y a través de esta crítica interna se va desplegando progresivamente la exposición del sistema. El paralelismo entre las concepciones metodológicas de Hegel y Marx se encuentra, por tanto, en la pretensión de sacar a la luz a través de la crítica las *mediaciones* de lo que aparentemente se presenta como *inmediato,* mostrando que su supuesta independencia se debe únicamente a una consideración unilateral del fenómeno, que se queda solo en el resultado visible. En este sentido indica Heinrich que «lo que comparte plenamente la crítica de la economía política con la filosofía hegeliana es la *intención crítica* de disolución de la apariencia de autonomía de algo que en primera instancia se presupone inmediato»[117]. Esto permite explicar el modo de proceder de Marx, que consiste en partir de la sistematización teórica de la economía política, que toma las categorías de manera inmediata tal como se presentan en la superficie de la sociedad burguesa, y realizar la crítica de las categorías a través de la exposición de las mismas. Esto significa que la exposición se encuentra indisolublemente vinculada al contenido que se

expone. Lo cual muestra una vez más lo insostenible de la concepción del método como algo aplicable a distintos contenidos[118]. Para Marx, el *método* es inseparable del *contenido,* y es en este sentido en el que su concepción del método coincide plenamente con la de Hegel, que sostiene que el «método» que ha considerarse como «único verdadero» es aquel que es «idéntico al contenido»[119].

Por lo que se refiere al método de Marx, ya Korsch señaló claramente que «para la concepción dialéctica, *método y contenido son inseparables*»[120], y a ello se ha referido también Reichelt al afirmar que «uno de los preceptos de la dialéctica es que el contenido y la forma no son exteriores el uno al otro»[121]. Una consideración detenida de esta cuestión puede verse en el estudio de Ripalda *Los límites de la dialéctica,* en el que se pone de manifiesto que en la exposición de Marx, «como en la dialéctica hegeliana, la forma es en sí misma contenido eminente»[122]. Se muestra aquí cómo para Marx, al igual que para Hegel, la exposición no puede ser considerada exterior a lo expuesto en ella, por lo que no resulta posible separar forma y contenido. Dicha distinción es objeto del análisis, a través del cual se establecen los elementos que luego deben ser expuestos en su dinámica interna, en su proceso de génesis: «La distinción analítica […] entre forma y contenido debe ser considerada solo como un primer paso; la forma genética de exponer un objeto no le es externa a este»[123].

Para Marx, el análisis es la base de la «exposición genética», y como tal tiene una función irrenunciable en la construcción teórica. Pero critica el proceder *exclusivamente analítico* de la economía política, que no alcanza a «desarrollar genéticamente las distintas formas» y simplemente las reduce a su unidad. Frente a ello, Marx considera que la distinción analítica constituye un primer momento, pero con ella no queda consumada la exposición:

> La economía clásica intenta a menudo emprender la reducción inmediatamente, sin miembros intermedios, y demostrar la identidad de las fuentes de las distintas formas. Esto surge necesariamente de su método analítico, con el que tiene que comenzar la comprensión y la crítica. Pero la economía política no tiene interés en desarrollar genéticamente *(genetisch zu entwicklen)* las distintas formas, sino en reconducirlas a través del análisis a su unidad, porque parte de ellas como presupuestos dados. Ahora bien, el análisis es el presupuesto necesario de la exposición genética *(genetische Darstellung),* de la comprensión del proceso de formación real en sus diferentes fases[124].

En este pasaje se pone de relieve que la crítica de Marx al proceder puramente analítico de la economía política se debe a que con este modo de proceder se limita a unificar las formas bajo sus elementos comunes, pero no realiza el desarrollo genético de las mismas. Frente a ello, Marx considera que el análisis es el punto de partida del desarrollo de las formas, las cuales tienen que ser expuestas en su génesis conceptual a partir de los elementos separados en el proceso de análisis. A diferencia del modo de operar de la economía política, Marx *desarrolla conceptualmente* las formas, a través de lo cual lleva a cabo simultáneamente la *crítica* al modo de operar de la economía política con las categorías. Lo característico del modo de proceder de Marx frente a la economía política es, por tanto, que expone la génesis de las formas que la economía política simplemente presupone como dadas. Lo que le critica a la economía política no es su análisis de las distintas formas, sino que no las desarrolla genéticamente, que introduce las categorías como presupuestos simples, y por ello no puede comprender el proceso real de formación. Como observa Alfred Schmidt, «todo ese saber ganado analíticamente, cuya utilidad para la ciencia social Marx no ha negado en absoluto, es para él un *momento* de la exposición dialéctica»[125].

Esta forma de proceder de Marx permite comprender el paralelismo de su exposición con la de Hegel. Para Marx, al igual que para Hegel, la exposición significa la construcción del objeto, y en ambos casos esta construcción tiene lugar como desarrollo conceptual[126]. Esto supone que las categorías no se yuxtaponen unas a otras, su orden de sucesión no es meramente externo, sino que las categorías se siguen unas a otras según un *orden interno y necesario.* Se trata, tal como señala Heinrich, de «un orden que expresa relaciones esenciales de las categorías», y precisamente por ello «suministra la "exposición dialéctica" una determinada *conexión de fundamentación* de las categorías individuales»[127]. Se desarrolla así una construcción conceptual que tiene un carácter *sistemático,* la cual puede expresar la totalidad real a través de la conexión de las categorías en el orden de sucesión interno exigido por la necesidad de la exposición. Con ello se pone de manifiesto la confluencia de la concepción marxiana de la dialéctica con la concepción hegeliana, tal como queda expresada esta en el siguiente pasaje fundamental de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas:* «Lo dialéctico constituye el alma que mueve el progresar y es el único principio por el que se confiere *conexión inmanente y necesidad* al contenido de la ciencia»[128].

Sin embargo, estas similitudes entre el modo de proceder de Marx y el de Hegel no pueden hacer que se pierdan de vista las diferencias irreductibles que existen entre ambos. Mientras que las categorías lógicas hegelianas están referidas exclusivamente a sí mismas, las categorías marxianas se refieren siempre a un *material externo,* cuya conexión tiene que ser expresada a través del desarrollo conceptual. Para Marx, se trata de reproducir teóricamente la estructuración del objeto de investigación, y dicha exposición tiene lugar una vez consumada la investigación de dicho objeto. La exposición marxiana no suprime en el curso de la misma sus propios presupuestos, como en el caso de la hegeliana, sino que dichos presupuestos permanecen como algo *exterior e independiente* del proceso lógico, de modo que para Marx, a diferencia de Hegel, no se anula en ningún momento la diferencia entre el objeto de la exposición y la exposición misma.

Es partir de estos planteamientos desde donde hay que abordar el significado de la dialéctica en el pensamiento de Marx. Y lo que se deriva de ellos es un significado muy distinto del que tiene la dialéctica en la filosofía de Hegel. Como señala Fulda: «Con la inversión de la dialéctica idealista en una materialista, que debe ser su contrario directo, no solo cambia el sustrato y la estructura del tratamiento dialéctico, sino que con ello también sufre una modificación la forma de la dialéctica que hace surgir un nuevo concepto de dialéctica que se aleja de Hegel en muchos puntos»[129]. La profunda modificación que experimenta en Marx la forma de la dialéctica hace que deje de ser comprensible únicamente a partir de las estructuras de la dialéctica hegeliana. Esto permite explicar por qué los intentos de establecer la relación entre ambos en términos de una transposición de las categorías hegelianas al objeto teórico de Marx adolecen de una profunda insuficiencia para la comprensión de su método. Como constatan Behrens y Hafner tras realizar un pormenorizado estudio de los más diversos intentos en este sentido, «los marxistas hegelianos no han sido capaces de reformular la teoría marxiana sobre la base de la hegeliana, ni han podido aclarar suficientemente la relación entre ambos»[130]. Ciertamente Marx hace uso de determinados conceptos fundamentales de la filosofía de Hegel, como es el caso de los conceptos de mediación, contradicción o duplicación, y efectivamente dichos conceptos tienen una función teórica determinada en la exposición de Marx. Pero el significado de dichos conceptos y la función que cumplen en la teoría marxiana son fundamentalmente distintos del significado y la función que

tienen en el sistema hegeliano.

[1] Sobre la recepción de Engels de la filosofía de Hegel, véase el siguiente epígrafe de este capítulo.
[2] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 27 (56).
[3] *Einleitung, op. cit.,* p. 40 (27).
[4] J. Jánoska *et. al., Das «Methodenkapitel» von Karl Marx, op. cit.,* p. 49.
[5] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, op. cit.,* p. 59 (42-43).
[6] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.,* p. 82 (163).
[7] *Ibid.,* p. 85 (167).
[8] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 35 (21).
[9] *Ibid.,* p. 36 (22).
[10] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, op. cit.,* p. 60 (43).
[11] En relación con ello subraya Lukács que «la crítica materialista de Marx al idealismo de Hegel se basa, pues, en la exposición de los reales presupuestos del pensamiento humano y de la práctica humana, contrapuestos a la supuesta falta de presupuestos del idealismo absoluto. Este contraste descubre así, por otra parte, los presupuestos reales del idealismo absoluto». G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, op. cit.,* p. 531.
[12] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 35 (21-22).
[13] *Ibid.,* p. 36 (22). En una interpretación que ha resultado sumamente influyente en la recepción de este texto, Althusser traduce esta diferenciación de Marx entre ambos órdenes en términos de una distinción entre el «objeto de conocimiento» y el «objeto real». Cfr. L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El capital, op. cit.,* pp. 46 y ss. Anteriormente Althusser había interpretado este texto desde otra perspectiva, planteando un modelo de tres «generalidades». Cfr. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx, op. cit.,* pp. 150 y ss.
[14] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 36 (22). Marx no solo establece la especificidad del proceso de pensamiento como tal, sino que también establece la diferenciación entre el modo de apropiación de lo real a través del pensamiento conceptual y otros modos de apropiación de lo real por parte del sujeto: «El todo, tal como aparece en la mente como todo de pensamiento, es un producto de la mente que piensa, la cual se apropia el mundo del único modo posible para ella, modo que es distinto de la apropiación espiritual de ese mundo en el arte, en la religión o en lo práctico». *Ibid.*
[15] Cfr. *ibid.,* p. 40 (27). Como señala Jánoska en este sentido, «Marx restringe la comprensión del método según su ámbito, esto es, lo remite explícitamente al objeto de la economía política como disciplina de la "ciencia social e histórica". Es en primer lugar un determinado modo de proceder en la elaboración y exposición crítica de los fenómenos de la sociedad burguesa […] es la elaboración teórica de la realidad económica de la sociedad burguesa». J. Jánoska *et. al., Das «Methodenkapitel» von Karl Marx, op. cit.,* p. 27.
[16] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 36 (22).
[17] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke* 7, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 87 [ed. cast.: *Principios de la filosofía del derercho,* Barcelona, Edhasa, 1999, p. 111].
[18] *Ibid.,* p. 86 (110).
[19] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 35 (21).
[20] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 27 (56-57).
[21] A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx, op. cit.,* p. 131.
[22] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, op. cit.,* p. 172.
[23] En referencia a ello indica Althusser: «El problema de la relación entre Hegel y Marx me parece

insoluble mientras no se tome en serio este desplazamiento de puntos de vista, mientras no se vea que esta vuelta atrás sitúa a Marx en un campo, en un terreno, que ya no es el de Hegel. A partir de este *"cambio de elemento"* debe plantearse, pues, la cuestión del sentido de los préstamos pedidos a Hegel, de la herencia hegeliana de Marx, y en particular de la dialéctica». L. Althusser, *La revolución teórica de Marx, op. cit.,* p. 64.

[24] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, op. cit.,* p. 172.

[25] En relación con esta cuestión se ha expresado Horkheimer en su estudio sobre Hegel en los siguientes términos: «El templo de su sistema se levanta siguiendo el plan arquitectónico de la Lógica, que es la que ha aportado la noción de Identidad, y ese plan es el que marca la diferencia entre el sistema hegeliano y las habituales moradas de la ciencia: quien recuse el plan, rechaza también el edificio». M. Horkheimer, «Hegel y el problema de la metafísica», *op. cit.,* p. 126.

[26] Carta del 16 de enero de 1858, *MEW* 29, p. 260.

[27] Carta del 6 de marzo de 1868, *MEW* 32, p. 538.

[28] H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico, op. cit.,* p. 99.

[29] J. Jánoska *et. al., Das «Methodenkapitel» von Karl Marx, op. cit.,* p. 25.

[30] *Ibid.*

[31] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 167.

[32] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 27 (57). El término que aparece aquí para aludir a la «inversión» de la dialéctica hegeliana es *umstülpen,* que significa dar la vuelta y sacar hacia afuera lo que estaba dentro, y no *umkehren,* que significa poner arriba lo que estaba abajo. Precisamente porque de lo que se trata para Marx es extraer algo que está contenido dentro de una «envoltura», no de limitarse a permutar los términos sin que se transforme esencialmente su estructura, que es a lo que aludiría el tipo de inversión que ha sostenido la tradición marxista, y a lo que aludiría más bien el término *umkehren.* Sobre esta cuestión, cfr. H. F. Fulda, «Thesen zur Dialektik als Darstellung Methode», *Hegel Jahrbuch,* Köln, 1974, p. 206.

[33] D. Riedel, «Hegel … Bedürfnis, Arbeit. Differenzen im Hegelverständnis von Marx und Engels», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis,* Hamburgo, 1994, p. 13.

[34] P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental,* Madrid, Siglo XXI de España, 2012, p. 76.

[35] F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), MEW* 20, p. 132 [ed. cast.: *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring),* Barcelona, Crítica, 1977, p. 144].

[36] F. Engels, *Dialektik der Natur, MEW* 20, p. 481 [ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza,* Madrid, Akal, 2017, p. 170].

[37] F. Engels, *Anti-Dühring, op. cit.,* pp. 10-11 (8-9).

[38] Esta forma en que Engels plantea la cuestión de la dialéctica no puede llevar en ningún caso fuera del sistema hegeliano, puesto que Hegel no reduce en ningún caso la dialéctica a un movimiento del pensamiento, como cree Engels. En relación con ello señala Gadamer: «En el poder del espíritu está operando la estructura de la dialéctica, que, como forma constitutiva universal del ser, gobierna también la historia humana; de esta estructura ofrecerá Hegel, en su *Lógica,* una explicación sistemática». H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel,* Madrid, Cátedra, 1994, p. 134.

[39] El término «materialismo dialéctico», que evidentemente nunca fue utilizado por Marx, en realidad tampoco lo fue por Engels, aunque este sí habló de «dialéctica materialista», que constituye su antecedente inmediato. El término «materialismo dialéctico» aparece por primera vez en el escrito de Josef Dietzgen *Streifzügen eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie,* publicado en 1887, y su uso se fue extendiendo progresivamente hasta convertirse en una de las fórmulas canónicas del marxismo. Sobre el origen y desarrollo de este término, véase la entrada «dialektischer Materialismus»

en W. F. Haug (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, op. cit.,* vol. 2, pp. 693 y ss.

[40] J. Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social, op. cit.,* p. 368.

[41] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, op. cit.,* p. 264 (9).

[42] *Ibid.,* p. 292 (74).

[43] *Ibid.,* pp. 292-293 (75).

[44] *Ibid.,* p. 293 (76).

[45] F. Engels, *Anti-Dühring, op. cit.,* p. 23 (24).

[46] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 27 (56).

[47] U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik,* Meisenheim, Anton Hain, 1977, p. 44.

[48] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, op. cit.,* p. 275 (33-34).

[49] F. Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 21.

[50] D. Riedel, «Hegel … Bedürfnis, Arbeit. Differenzen im Hegelverständnis von Marx und Engels», *op. cit.,* p. 6.

[51] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* Madrid, Ayuso, 1974, p. 17.

[52] *Ibid.,* p. 37.

[53] *Ibid.,* p. 251.

[54] *Ibid.,* p. 252. Esta concepción encuentra su plena degradación teórica en la comprensión canonizada del marxismo-leninismo, como puede verse en la entrada «materialismo dialéctico» del *Diccionario de filosofía marxista-leninista:* «Las dos partes integrantes fundamentales del materialismo dialéctico son el materialismo y la dialéctica, que se penetran mutuamente y forman una unidad inseparable […] El *materialismo dialéctico* es la teoría filosófica de la materialidad del mundo, de la relación entre la materia y la conciencia; la *dialéctica materialista* es la teoría filosófica de la conexión, del movimiento y del desarrollo del mundo». G. Klaus, M. Buhr (eds.), *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie, op. cit.,* p. 685.

[55] K. Popper, *Conjeturas y refutaciones,* Barcelona, Paidós, 1989, p. 397.

[56] Cfr. *Ibid.,* pp. 398 y ss.

[57] *Ibid.,* p. 377.

[58] *Ibid.,* p. 392.

[59] *Ibid.,* p. 396.

[60] P. Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental, op. cit.,* p. 78. En una línea similiar observa Jánoska que «para muchas corrientes del marxismo occidental se convirtió esta nueva concepción del método en un modelo». J. Jánoska *et al., Das Methodenkapitel von Karl Marx, op. cit.,* p. 26. Asimismo Steinvorth indica que Lukács es el autor «que ha determinado más fuertemente la comprensión de la dialéctica hoy dominante en Alemania». U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik, op. cit.,* p. 75.

[61] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase* (prólogo de 1922), *op. cit.,* p. XLVI.

[62] Antes de Lukács ya había afirmado Lenin que es «completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. Por consiguiente, desde hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx». V. I. Lenin, «Resumen de libro de Hegel "Ciencia de la Lógica"», en *Cuadernos filosóficos,* Madrid, Ayuso, 1974, p. 168. Pero a pesar de esta afirmación y otras semejantes, el supuesto hegelianismo de Lenin, en el que ha insistido frecuentemente el marxismo ortodoxo, no tiene ninguna incidencia en su interpretación del pensamiento de Marx, que permanece limitada al contexto teórico de las interpretaciones marxistas de la Segunda Internacional.

[63] Estos manuscritos se publicaron por primera vez en 1932 en la edición en curso de la primera

MEGA, que se desarrolló bajo la dirección de Riazánov, y en la cual colaboró personalmente Lukács.

[64] M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo,* Barcelona, Icaria, 1983, p. 234.

[65] Cfr. G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, op. cit.,* pp. 525 y ss.; *Marx, ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007 (este texto es la traducción al español de los capítulos dedicados a Marx en la obra póstuma de Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*).

[66] J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 289.

[67] Cfr. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase, op. cit.,* p. 134.

[68] *Ibid.,* p. 231.

[69] Cfr. *Ibid.,* p. 70.

[70] *Ibid.,* p. 199.

[71] *Ibid.,* p. 262.

[72] *Ibid.,* p. 197.

[73] *Ibid.,* p. 230.

[74] U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik, op. cit.,* p. 77.

[75] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase* (Prólogo de 1967), *op. cit.,* p. XXIV.

[76] *Ibid.,* p. XXV.

[77] *Ibid.,* p. XIX.

[78] Cfr. G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, op. cit.,* pp. 516 y ss.

[79] Korsch señaló en el prólogo a la segunda edición de la obra la confluencia de su intepretación con la de Lukács, de la cual no tenía conocimiento cuando elaboró la suya. Véase K. Korsch, *Marxismo y filosofía,* Barcelona, Ariel, 1978, pp. 35-36.

[80] J. Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social, op. cit.,* pp. 425-426.

[81] K. Korsch, *Marxismo y filosofía, op. cit.,* p. 121.

[82] *Ibid.,* p. 88.

[83] M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica,* Buenos Aires, La Pléyade, 1974, p. 74.

[84] H. Marcuse, *Razón y revolución, op. cit.,* p. 314.

[85] D. Riedel, «Grenzen der dialektischen Darstellungsform», *op. cit.,* p. 33.

[86] *Ibid.,* p. 29.

[87] G. Lukács, *Historia y conciencia de clase, op. cit.,* p. XLVII.

[88] M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica, op. cit.,* p. 75.

[89] H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, op. cit.,* p. 86.

[90] H.-J. Krahl, «Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenlogik», en O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels,* Fráncfort, Suhrkamp, 1970, p. 137.

[91] R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973, p. 73.

[92] *Ibid.,* p. 74.

[93] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, op. cit.,* p. 76 (155).

[94] *Ibid.,* p. 78 (157).

[95] Tal como indica Bloch en este sentido, para Hegel «la experiencia en su conjunto no es otra cosa que mediación dialéctica». E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, op. cit.,* p. 78.

[96] A este respecto observa Navarro Cordón que la «experiencia dialéctica» en Hegel «solo puede entenderse como "método" siempre que este no signifique algo "externo" a la realidad o a la cosa misma, algo formal-abstracto y subjetivo. Antes al contrario, es como experiencia dialéctica como acaece *(geschehen)* y se realiza *(verwirklichen)* la originaria relación entre conciencia-mundo (mundo natural, mundo humano-social)». J. M. Navarro Cordón, «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en VVAA, *En torno a Hegel,* Granada, Universidad de Granada, 1974, pp. 305-306.

[97] M. Heidegger, «El concepto de experiencia en Hegel», en *Caminos del bosque,* Madrid, Alianza, 1997, p. 181.

[98] Zelený señala en relación con ello que para Hegel no se trata en ningún caso «de la aplicación

del método, en forma de reglas externas, al material», pues «el contenido de la *Lógica* es al mismo tiempo en la concepción de Hegel una exposición del método precisamente porque ese contenido es por su propio carácter el proceso de automovimiento de las categorías lógicas, cada una de las cuales es la transición necesaria a otra (a *su* otra). La descripción del *contenido* así entendido de la teoría lógica coincide para Hegel con la descripción del método del conocimiento "filosófico"». J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 176.

[99] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, op. cit.,* p. 36 (194).

[100] *Ibid.,* p. 50 (203).

[101] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 170.

[102] Sobre esta cuestión ha insistido Bubner, que afirma que la teoría marxiana no se configura en modo alguno a partir de «la aplicación externa de un instrumentario lógico a un material dado. La crítica de la economía política es otra cosa que la proyección de la lógica especulativa a categorías de contenido». R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft, op. cit.,* p. 45.

[103] Carta a Engels del 1 de febrero de 1858, *MEW* 29, p. 275.

[104] Marx designa también en otras cartas de esta época su «exposición» como «dialéctica», cfr. carta a Engels del 31 de julio de 1865, *MEW* 31, p. 132; y en los manuscritos habla asimismo de la «forma dialéctica de la exposición», cfr. *Urtext, op. cit.,* p. 91 (216).

[105] Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 27 (56).

[106] *Ibid.*

[107] L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El capital, op. cit.,* p. 56.

[108] *Ibid.,* p. 57.

[109] H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico, op. cit.,* pp. 96-97.

[110] A. Schmidt, «Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie», en W. Euchner y A. Schmidt (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre «Kapital»,* Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1986, pp. 35-36. Las consideraciones de Fulda sobre el método de Marx también apuntan en esta dirección: «La dialéctica como método es […] la *forma de la exposición,* que procede racional y críticamente, de una materia que han preparado las ciencias particulares y que el investigador tiene que haberse apropiado de un modo distinto del modo dialéctico». H. F. Fulda, «Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode», *op. cit.,* pp. 208-209.

[111] D. Behrens y K. Hafner, «Totalität und Kritik», en D. Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis und Ökonomiekritik,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 1993, p. 89.

[112] H. Brentel, *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel,* Fráncfort, Studientexte zur Sozialwissenschaft, J. W. Goethe Universität, 1986, p. 84.

[113] La relación existente entre crítica y exposición en la *Lógica* de Hegel ha sido puesta de manifiesto por Theunissen, que afirma que «la lógica hegeliana es, según la idea sistemática que está a su base, la unidad de la crítica y la exposición de la metafísica». M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1980, p. 16. Sobre esta relación entre crítica y exposición también ha incidido Navarro Cordón, que indica además el carácter inmanente de la crítica hegeliana: afirma a este respecto que lo que caracteriza a la *Fenomenología* de Hegel es el modo en que «la crítica inmanente se sigue de la exposición *(Darstellung)* misma del saber». J. M. Navarro Cordón, «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», *op. cit.,* p. 261.

[114] La dimensión inmanente de la crítica hegeliana ha sido subrayada por Hyppolite, que señala que la «reflexión especulativa es pues también una reflexión crítica, pero es una crítica inmanente, una crítica interna. La Lógica especulativa no es más que la exposición de esta crítica». J. Hyppolite, *Lógica y existencia,* Barcelona, Herder, 1996, p. 121. También Adorno observa en este sentido que para Hegel «el *desideratum* de la crítica inmanente […] se cuenta entre las piezas centrales de su método». T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel, op. cit.,* p. 271.

[115] Carta a Lassalle de 22 de febrero de 1858, *MEW* 29, p. 550.

[116] H. Brentel, *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel, op. cit.,* p. 83.

[117] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 175.

[118] Zelený indica al respecto que la comprensión marxiana del método «desautoriza radicalmente todos los intentos de abstraer de *El capital* una metodología "dialéctica" general ya lista y aplicable a todos los objetos». J. Zelený, *La estructura lógica de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 184. Esta cuestión ha sido subrayada también por Brentel: «El "método dialéctico" no puede representar un tipo de método. No suministra un concepto de método *general,* en el sentido de que la "dialéctica" designase un grupo de preceptos metódicos». H. Brentel, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt, op. cit.,* p. 304.

[119] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, op. cit.,* p. 11 (82).

[120] K. Korsch, *Marxismo y filosofía, op. cit.,* p. 56.

[121] H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, op. cit.,* p. 15.

[122] J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica, op. cit.,* p. 79.

[123] *Ibid.*

[124] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert III, MEW* 26.3, p. 491 [ed. cast.: *Teorías sobre la plusvalía,* vol. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 443].

[125] A. Schmidt, «Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie», *op. cit.,* p. 41. Sobre este aspecto también ha insistido Göhler, que afirma que en su exposición de la formación social capitalista «Marx ve el análisis en el sentido estricto de la descomposición conceptual como una condición de la exposición genética». G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx, op. cit.,* p. 156.

[126] Fulda muestra en su estudio sobre la dialéctica hegeliana que «la dialéctica es para Hegel *arché kinésis,* principio de un determinado movimiento», y en este sentido de «la dialéctica, entendida como principio del movimiento del concepto y como este movimiento mismo […] habla Hegel del *desarrollo* conceptual». H. F. Fulda «Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise», en R.-F. Horstmann (ed.), *Dialektik in der Philosophie Hegels,* Fráncfort, Suhrkamp, p. 136.

[127] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 173.

[128] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philophischen Wissenschaften I, op. cit.,* p. 173 (184).

[129] H. F. Fulda, «Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode», *op. cit.,* p. 205.

[130] D. Behrens y K. Hafner, «Totalität und Kritik», *op. cit.,* p. 128.

VIII. LA TEORÍA DEL VALOR Y LA CRÍTICA DE LAS CATEGORÍAS

LA EXPOSICIÓN SISTEMÁTICA DE LAS CATEGORÍAS

Marx accede a su objeto teórico, las relaciones de producción y de intercambio de la moderna sociedad burguesa, a partir de la sistematización de las mismas que realiza la economía política. La exposición de Marx consiste en llevar a cabo la crítica de esta ciencia, en la que se organiza teóricamente la visión inmediata que la sociedad burguesa tiene de sí misma, hasta alcanzar el punto en que pueda ser expuesta dialécticamente. De ello se desprende que dicha exposición está intrínsecamente vinculada al nivel de desarrollo alcanzado por la economía política. Este desarrollo de la ciencia se corresponde asimismo con un determinado desarrollo de su objeto teórico, la sociedad capitalista. Solo con el desarrollo pleno del sistema capitalista, una vez que el capital se ha convertido en «la potencia económica que lo domina todo»[1] y se ha subordinado todas las demás relaciones sociales, ha podido consumarse la ciencia en la que dicha sociedad se comprende a sí misma.

En este sentido, es preciso atender a la distinción fundamental que establece Marx entre el desarrollo histórico del modo de producción capitalista y el sistema capitalista ya desarrollado, el cual produce a partir de sí mismo sus propias condiciones de existencia. Marx entiende la sociedad burguesa como un *sistema orgánico* en el que los distintos elementos que la componen se remiten unos a otros y se presuponen mutuamente, conformando una totalidad que no es el simple resultado de la suma de dichos elementos, sino que está definida por sus relaciones recíprocas, las cuales están al mismo tiempo determinadas por el lugar y la función que tienen esos elementos dentro de la totalidad:

> Si en el sistema burgués consumado cada relación económica presupone a la otra en la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto *(jedes Gesetzte)* es al mismo tiempo presupuesto *(Voraussetzung),* ese el caso con todo sistema orgánico. Este sistema orgánico mismo en cuanto totalidad tiene sus presupuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad consiste precisamente en subordinarse todos los elementos

de la sociedad o en crear los órganos que todavía le faltan a partir de aquella[2].

Esta totalidad orgánica genera a través de su mismo funcionamiento sus propios presupuestos, a partir de los cuales *se autorreproduce como sistema,* y en este proceso se generan asimismo las formas mentales objetivas a través de las cuales las personas integradas en dicho sistema toman conciencia de su posición dentro de él. La crítica marxiana se realiza a través de la exposición de este proceso social dentro del sistema capitalista constituido, el cual queda netamente diferenciado del movimiento histórico que ha dado lugar a dicho sistema. Con esta nítida distinción establecida por Marx, ya no tiene cabida en su pensamiento la concepción de una dialéctica histórica tal como intentó desarrollarla en sus escritos de juventud[3]. Y *a fortiori* tampoco la que le ha sido atribuida por el marxismo tradicional, según la cual la dialéctica sería el reflejo abstracto del desarrollo histórico efectivo. Marx establece en estos momentos una diferencia fundamental a nivel metodológico entre el sistema capitalista constituido y el proceso histórico a través del que surge este sistema. Los *supuestos históricos* no pertenecen al sistema desarrollado, el cual genera a partir de su misma existencia *sus propios presupuestos,* en base a los cuales se autorreproduce como sistema: «Las condiciones y presupuestos del *devenir,* del *surgir* del capital suponen precisamente que este todavía no es, sino que tan solo *deviene;* desaparecen, por tanto, con el capital real, con el capital que pone él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización»[4].

Quedan así establecidos dos modos de considerar lo histórico, correspondientes a la distinción entre historia pasada e historia contemporánea: «Los *presupuestos históricos,* que como tales presupuestos *históricos* son pasados y, por tanto, pertenecen a la *historia de su formación,* no pertenecen de ningún modo a su historia *contemporánea,* esto es, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por el capital»[5]. Es a este segundo modo de lo histórico al que está dirigida la exposición de Marx, que pretende reproducir conceptualmente el movimiento del sistema capitalista desarrollado, en el cual los distintos elementos que lo componen se presuponen recíprocamente. En tanto que los presupuestos que operan como mecanismos de autoconservanción del sistema son generados por el propio sistema constituido, basta con analizar lo que Marx denomina «historia contemporánea» del mismo, siendo innecesaria la investigación

histórica: «No es necesaria la mirada retrospectiva a la historia de su surgimiento […] la misma historia tiene lugar diariamente ante nuestros ojos»[6].

El método de Marx está encaminado a sacar a la luz las conexiones internas del sistema orgánicamente articulado que es la sociedad capitalista, un sistema funcionalmente diferenciado que se autodesarrolla y que está constituido por un conjunto de elementos que actúan recíprocamente unos sobre otros. Como observa Riedel, «Marx hace dependiente la posibilidad del desarrollo dialéctico del presupuesto de que sea expuesto un *sistema* que se reproduce a sí mismo»[7]. Dicho sistema, caracterizado por la forma de proceso, es expuesto por Marx de modo que muestra la vinculación necesaria que existe en las *relaciones esenciales* que se dan en él y las *formas de manifestación.* Esta concepción metodológica general aparece expuesta con suma claridad en el siguiente pasaje de las *Teorías sobre el plusvalor:*

> Cada presupuesto del proceso social de producción es al mismo tiempo su resultado, y cada uno de sus resultados aparece al mismo tiempo como presupuesto. Todas las *relaciones de producción* en las que se mueve el proceso son, pues, tanto sus productos como sus condiciones. En la última forma –cuanto más consideramos su forma en su manifestación real *(wirkliche Erscheinung)*– queda el proceso más y más solidificado, de modo que estas condiciones aparecen como independientes del proceso y determinándolo, y las propias relaciones de las personas que forman parte del proceso se les aparecen a estas como condiciones cósicas, como poderes cósicos, como determinaciones de las cosas; y cuanto más todo elemento del proceso capitalista, incluso el elemento más simple, como por ejemplo la mercancía, es ya una inversión *(Verkehrung),* tanto más puede aparecer toda relación entre personas como atributo de las cosas y como relación de las personas con los atributos sociales de estas cosas[8].

La deducción conceptual de Marx tiene como objetivo poner de manifiesto la estructura interna del sistema, sacando a la luz las conexiones esenciales que no se presentan como tales en su superficie[9]. Para ello es preciso que las categorías expuestas se articulen entre sí de un modo determinado por la lógica interna del desarrollo conceptual. Y es este desarrollo de la exposición lo que Marx califica en su obra de madurez como «dialéctico», atribuyendo esta determinación a lo que denomina alternativamente como su «método de desarrollo» o «modo de exposición». Marx se refiere con desarrollo a la exposición de los resultados de la investigación, y diferencia claramente el

modo de exposición del *modo de investigación.* En el epílogo a la segunda edición de *El capital,* tras citar la descripción de su método realizada por un autor ruso, Marx observa en este sentido:

> Al describir el autor lo que él llama mi verdadero método de una manera tan acertada, y tan benévola por lo que se refiere a mi empleo personal del mismo, ¿qué otra cosa ha descrito sino el *método dialéctico*?
>
> Ciertamente, el modo de exposición *(Darstellungsweise)* debe distinguirse formalmente del modo de investigación *(Forschungsweise).* La investigación tiene que apropiarse el material en detalle, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su conexión interna. Solo después de haber realizado este trabajo, puede ser expuesto adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se refleja idealmente la vida del material, puede parecer que se estuviera ante a una construcción *a priori*[10].

A través de la investigación tiene que llevarse a cabo el examen pormenorizado y el análisis del objeto, y solo cuando este proceso está concluido se puede realizar la construcción conceptual a través de la que se *reproducen teóricamente* sus relaciones esenciales y sus formas de movimiento. Se trata de una exposición sistemática a través de la que «se refleja idealmente» el objeto real. Pero como Marx señala en este pasaje, ello puede generar la impresión de que se trata de una «construcción *a priori*», algo que consideraba preciso evitar en la medida de lo posible, como se desprende del siguiente pasaje de los *Grundrisse:* «Más adelante, antes de que se cierre esta cuestión, será necesario corregir la manera idealista de la exposición, que produce la apariencia de que se tratase solo de determinaciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos»[11]. Para ello es necesario remitir en los puntos nodales de la exposición al material empírico a partir del cual son extraídos los conceptos que lo reproducen en el ámbito teórico, de modo que se hagan patentes los supuestos fácticos del desarrollo conceptual, el cual no constituye en ningún caso, como pretende el idealismo hegeliano, un movimiento autónomo, sino que es la expresión teóricamente organizada de los resultados de la investigación.

Pero la construcción conceptual de Marx no se limita en ningún caso a realizar una ordenación externa del material empírico, como es el caso de la economía política, sino que se encuentra regida por un determinado orden interno que confiere a la exposición carácter sistemático. Por ello es esencial en la exposición marxiana el *orden de sucesión* en que se presentan las

categorías. Para llevar a cabo la construcción conceptual a través de la cual se reproduce teóricamente el objeto real, es necesario que las categorías se deriven unas de otras según un orden necesario que está determinado por la relación que tienen en el sistema capitalista constituido. Lo que Marx les critica a los economistas es precisamente que el orden en que presentan las categorías responde a criterios puramente formales y externos, que solo tienen como objetivo organizar teóricamente el material. En este sentido su crítica a Ricardo va dirigida al hecho de que en su exposición «el avance no es un desarrollo [… sino que] consiste en una aplicación formal y monótona de los mismos principios a un material diverso traído de fuera»[12]. Frente a ello, Marx establece como exigencia fundamental de su exposición: que esta tenga lugar como desarrollo conceptual, lo que significa que las categorías se siguen unas de otras según un orden interno y necesario. Solo así es posible llevar a cabo la construcción ideal a través de la que se puede expresar adecuadamente el movimiento real.

Este desarrollo conceptual se produce mediante la sucesión de las determinaciones categoriales, a través de la cual se lleva a cabo la fundamentación del sistema teórico que puede dar la expresión teórica de la estructura de la sociedad capitalista. Dicha fundamentación procede a través de la sucesión de *niveles de complejidad creciente,* que se siguen unos de otros de modo necesario. En el paso a los niveles sucesivos se van estableciendo determinaciones conceptuales progresivamente más complejas, y esta sucesión no es discrecional, sino que las determinaciones sistemáticamente relevantes se siguen según un orden interno que permite articular el conjunto del sistema. Cada paso en la exposición a un nivel superior exige la conexión necesaria de las sucesivas categorías que se van exponiendo. Esta sucesión fundamenta así la exposición de las conexiones reales que son reproducidas teóricamente a través del desarrollo categorial. Para llevar a cabo esta expresión conceptual de la relaciones sociales que constituyen la «totalidad real» es preciso, como Marx puso de manifiesto en la *Introducción del 57,* ir generando conceptos progresivamente más concretos a partir de los conceptos más abstractos. Estos conceptos simples que constituyen el punto de partida de la exposición son caracterizados por Marzoa como «aquello que entra como elemento constitutivo, que está supuesto como algo aún no desarrollado, en esa génesis ideal-constructiva (no histórico-evolutiva) que permite *ver* adecuadamente lo concreto mismo,

“expresar idealmente la vida del material”. Esta génesis es lo que Marx realiza en *Das Kapital,* y de manera especialmente transparente en sus dos primeras secciones»[13].

Las consideraciones metodológicas de Marx establecen que hay que partir de las categorías más simples, ir progresando hasta categorías más complejas y luego considerar sus relaciones mutuas. Es preciso comenzar, pues, con las determinaciones más abstractas y a partir de ellas ir generando determinaciones cada vez más concretas, que habrá que articular en la exposición sistemática para aprehender científicamente la totalidad concreta viviente. La categoría más simple que constituye el punto de partida será aquella categoría que no presuponga ninguna otra en el *orden teórico.* Pero esta ausencia de presupuestos en el orden teórico no significa que carezca también de *presupuestos fácticos,* este es precisamente el tipo de «ilusión» que caracteriza al idealismo hegeliano. De hecho, la categoría más simple, el valor, que no presupone ninguna otra a nivel teórico, presupone la existencia histórica de la sociedad capitalista plenamente constituida. A este respecto observa Marx que «en la teoría el concepto del valor precede al del capital, aunque para su desarrollo puro hay que suponer un modo de producción fundado en el capital»[14].

Por consiguiente, la exposición teórica presupone el pleno desarrollo histórico del modo de producción capitalista, lo que significa que los trabajadores han sido expropiados de sus medios de producción y el producto de su trabajo ha dejado de pertenecerles. Pero ello no significa que en la exposición se haya de partir del trabajo. De hecho, Marx considera que ello no resulta posible a nivel teórico:

> Para desarrollar el concepto de capital es necesario partir del valor y no del trabajo, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación. Es tan imposible pasar *(übergehen)* directamente del trabajo al capital, como pasar directamente de las distintas razas humanas al banquero o de la naturaleza a la máquina de vapor[15].

El valor constituye, pues, la categoría más simple de la que hay que partir en la exposición, a partir de la cual habrá de desarrollarse la categoría del capital. Pero precisamente porque esa categoría absolutamente simple presupone la existencia del sistema capitalista plenamente desarrollado, viene marcada por una *insuficiencia,* a la que Marx se refiere frecuentemente en

términos de *contradicción.* Heinrich precisa el sentido de esta insuficiencia de las categorías: «Lo insuficiente de una categoría es designado a menudo por Marx como "contraposición" *(Gegensatz)* o "contradicción" *(Widerspruch)* de sus distintas determinaciones»[16], y a lo que hace referencia con ello es a «relaciones *de contenido* entre las *distintas* determinaciones de la categoría correspondiente»[17]. Esta insuficiencia, que se expresa a través de la contradicción o contraposición de las determinaciones categoriales, solo puede ser superada a través de una determinación más precisa de las categorías expuestas o de la introducción de nuevas categorías. De este modo el desarrollo conceptual expresa a través de su progreso la conexión de las categorías, que en su recíproca articulación reproducen teóricamente la realidad social del modo de producción capitalista.

Los *tránsitos* a los sucesivos niveles teóricos tienen lugar a partir de la insuficiencia que presentan las categorías a un determinado nivel de la exposición. El significado de los tránsitos en la exposición de Marx es caracterizado por Göhler del siguiente modo:

> «Tránsito» es aquel elemento de un movimiento dirigido en la sucesión de las determinaciones que concluye el ámbito de las determinaciones relevantes en los niveles correspondientes del desarrollo, de modo que a partir de este nivel se estructura el nivel inmediatamente superior. Esto puede ocurrir principalmente a través de la presentación de contradicciones *(Widersprüche)* o insuficiencias *(Mängeln)* que dan lugar al nivel inmediatamente superior con la necesidad exigida como consecuencia del desarrollo precedente[18].

El papel teórico central de los tránsitos a través de los que se asciende a niveles ulteriores de la exposición pone de manifiesto que el carácter sistemático de la exposición marxiana viene determinado por el orden de sucesión en que se presentan las categorías. Este proceso tiene lugar como desarrollo conceptual, lo que significa que en la exposición los conceptos no aparecen simplemente yuxtapuestos unos a otros, sino que se siguen según un orden que está determinado por la relación que tienen las categorías en la sociedad burguesa. Se trata de un proceso teórico en el que a través de la progresiva articulación de las categorías se lleva a cabo la fundamentación del sistema teórico en el que se expresa conceptualmente la realidad social del modo de producción capitalista. Esta articulación se efectúa mediante la

sucesión de las determinaciones categoriales exigida por la insuficiencia o contradicción de las mismas, progresando así a niveles teóricos de complejidad creciente a través de los cuales se puede aprehender la totalidad real en el pensamiento.

Pero es importante observar que esta función metódica de la contradicción desaparece cuando se trata del análisis de las relaciones que se dan al nivel de la estructura interna del sistema. Respecto a ello señala Hermann Kocyba que cuando se llega al «análisis de la producción de plusvalor en el libro primero de *El capital* […] se puede constatar que aquí el concepto de contradicción ya no posee más la función de organizar la exposición, sin la que el desarrollo conceptual de la mercancía al capital no hubiera sido posible en absoluto»[19]. Lo que aquí se presentan son las *oposiciones reales* de la lucha de clases, de la determinación del proceso de trabajo, de las estrategias de valorización del capital, etc. De su investigación sobre la contradicción en la exposición marxiana concluye Kocyba que «los tipos de función y los campos de significación del concepto de contradicción no se pueden desprender de su contexto teórico estructural a través de la extracción de un núcleo de significación homogéneo»[20].

La investigación del significado de la contradicción en Marx y en Hegel que lleva a cabo Brentel muestra también que no es posible encontrar en *El capital* un concepto unitario de contradicción[21], y subraya asimismo que el desarrollo de la contradicción permite la «crítica de la formación indeterminada de conceptos de la economía política»[22]. Brentel expone cómo el fundamento de la contraposición entre valor de uso y valor se encuentra en la contraposición entre las dos dimensiones del trabajo, su dimensión *material* como trabajo individual y su dimensión *abstracta* como trabajo social global. Señala que el método marxiano tiene como objetivo en este sentido el «desarrollo de las contradicciones entre lo particular material y lo general social del trabajo»[23], de modo que la contradicción no solo tiene un papel en el desarrollo de las categorías en el curso de la exposición, sino también en el esquema conceptual que debe fundar el concepto de trabajo. Esto le permite a Marx poner de manifiesto la dimensión específicamente social del modo de producción capitalista, en el que el trabajo es gastado privadamente, y tiene que constituirse a partir de aquí en trabajo social global para permitir la reproducción social. De este modo puede ofrecer Marx una solución alternativa a la *conexión social* de los *individuos atomizados* de la

sociedad burguesa, que el pensamiento burgués resuelve de forma mistificada, «sea en la mano invisible de A. Smith, sea en el concepto de espíritu de Hegel»[24]. Ciertamente Marx ha determinado en *El capital* la «naturaleza bifacética» *(zwieschlächtige Natur)* del trabajo en la sociedad capitalista como el «eje alrededor del que gira la comprensión de la economía política»[25] y se refirió a ello en una carta a Engels como «lo mejor de mi libro»[26]. La economía clásica no llegó nunca a plantear esta contraposición, e incluso en la obra de su mayor representante, David Ricardo, el origen del valor de cambio se remite solo a la dimensión material del trabajo individual; no consiguió comprender que el trabajo que produce mercancías es trabajo que existe con los caracteres contrapuestos de trabajo concreto y trabajo abstracto.

El método de desarrollo de Marx, que parte de los conceptos más simples y va superando la insuficiencia de los mismos a través de la introducción de conceptos progresivamente más concretos, tiene como objetivo sacar a la luz la *constitución social* de las formas económicas que se presenta velada en las formas acabadas. En este proceso tiene también una función teórica la determinación de las categorías a partir de caracteres dobles contrapuestos, que permite articular la crítica a las representaciones espontáneas que se derivan de las relaciones sociales burguesas y se constituyen en «formas de pensamiento objetivas»[27] tanto para los agentes de la producción capitalista como para la economía política. Esta crítica no se realiza de manera externa, limitándose a contraponer a la economía política una concepción teórica distinta, sino que la misma *crítica* lleva a cabo la organización del material de la teoría económica burguesa, a partir de lo cual se efectúa su *exposición sistemática.* Y puesto que la economía política estructura teóricamente la autocomprensión de la sociedad burguesa, la crítica de la economía política es al mismo tiempo crítica a dicha comprensión espontánea. De este modo, la crítica de la economía política es simultáneamente crítica de la economía política como ciencia y crítica de las formas de conciencia burguesas.

Con ello se hace patente la diferencia fundamental entre el método marxiano y el de la economía política, pues mientras esta pasa directamente de lo abstracto a lo concreto, tomando las categorías como presupuestos simples de los que parte en sus análisis y limitándose a subsumir los casos particulares bajo el concepto general, Marx transita a través de los miembros intermedios necesarios, realizando así una *exposición genética* en la que

desarrolla las distintas formas a partir de las anteriores. Esta exposición está dirigida a mostrar la *relación necesaria* en la que se encuentran las formas de manifestación que se presentan a los individuos integrados en las relaciones burguesas con la conexión interna de los procesos económicos que queda oculta en las formas acabadas. Al poner de manifiesto las mediaciones existentes entre las relaciones sociales de los individuos y su fijación en formas objetivas, la exposición marxiana saca a la luz la legalidad general que rige el movimiento del organismo social. La exposición se dirige a partir de aquí a impugnar la comprensión que tiene la economía política de las formas económicas como *formas naturales,* mostrando que son un *producto histórico,* que son el resultado de las relaciones socioeconómicas que las personas establecen entre sí en una sociedad históricamente determinada. Se pone así de manifiesto el carácter histórico y, por tanto, transitorio del modo de producción capitalista, que la economía burguesa considera como una forma suprahistórica de la organización social de la producción. Es precisamente a través del desarrollo genético de las formas como la exposición dialéctica puede desvelar la constitución social e histórica de las formas económicas, que permanece oculta en las formas acabadas de las que parte la economía política.

CONTENIDO MATERIAL Y FORMA SOCIAL DE LAS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA DEL VALOR

La teoría del valor, expuesta en el primer capítulo de *El capital,* constituye el núcleo fundamental de la crítica marxiana de la economía política. Su exposición comienza con la *mercancía,* que queda definida como la «forma elemental» de la riqueza en la sociedad capitalista: «La riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista aparece *(erscheint)* como una “inmensa acumulación de mercancías”, y la mercancía individual como su forma elemental. Nuestra investigación comienza, por tanto, con el análisis de la mercancía»[28]. La razón por la que la exposición comienza con la mercancía se debe, en primer lugar, al hecho de que lo que «aparece» de manera inmediata como el rasgo característico de la riqueza de las sociedades capitalistas es una enorme acumulación de mercancías. Este aspecto queda más claro en el comienzo de la *Contribución a la crítica de la*

economía política: «A primera vista, la riqueza burguesa aparece *(erscheint)* como una inmensa acumulación de mercancías, y la mercancía individual como su existencia elemental»[29]. Aquello que aparece «a primera vista» en la sociedad burguesa, lo que se manifiesta en primer lugar a la observación de esta formación social desde un punto de vista económico, es la acumulación de mercancías. Esto lleva a Marx a establecer la mercancía como la categoría a partir de la cual habrá que comenzar el desarrollo teórico que permita exponer las siguientes categorías y llevar a cabo la construcción conceptual que pueda expresar la realidad social del sistema capitalista[30].

Es preciso observar que ya en estas primeras frases con las que Marx introduce su exposición queda establecida inequívocamente la determinación histórica de su objeto de investigación. En la *Contribución* califica Marx el término «riqueza» con el adjetivo «burguesa», con lo que queda especificado que su investigación se dirige a una forma de sociedad históricamente determinada: la sociedad burguesa. En *El capital* este aspecto queda determinado con mayor claridad aún. Aquí especifica Marx que se trata de la «riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista», con lo que queda ya establecido desde este primer momento que su investigación está dirigida a la sociedad capitalista[31]. Por lo que se refiere a la exposición de las categorías, esto significa que frente a la concepción suprahistórica de la mercancía, que es la que se mantiene tanto en la teorías de la economía política como en la interpretación de la teoría marxiana que ha dominado en el marxismo tradicional, la mercancía que va a constituir el punto de partida de la exposición de Marx es la mercancía de *esta* forma histórica de sociedad, no *la* mercancía en general, tal como se ha presentado en las diferentes sociedades a lo largo de la historia.

La mercancía así considerada es determinada como contraposición de valor de uso y valor de cambio. Es la «forma celular» en la que se presenta la unidad de determinaciones contrapuestas, a partir de la cual tiene lugar el desarrollo genético del resto de las formas económicas de la sociedad burguesa. Respecto a ello ha indicado Marx frente a Adolph Wagner, que toma el concepto de valor como punto de partida y deduce de él el valor de cambio y el valor de uso: «Para el señor Wagner tienen que ser derivados *d'abord* el *valor de uso y el valor de cambio* a partir del *concepto de valor,* no así para mí, que se derivan de un *concretum de la mercancía*»[32]. El hecho de que Marx caracterice aquí la mercancía como algo concreto no

puede significar que tenga un mayor grado de concreción que los conceptos ulteriores del proceso de conocimiento científico, pues aquí se trata precisamente del punto de partida de dicho proceso, y en relación con el desarrollo del mismo el comienzo es necesariamente abstracto[33]. La concreción a la que alude Marx en el pasaje citado se refiere a la dimensión *histórica* de dicha abstracción, al hecho de que es algo que se encuentra realizado históricamente en el sistema capitalista ya constituido. A ello se refiere justamente en esta otra afirmación de las *Notas marginales* al escrito de Wagner: «De donde yo parto es de la forma social más simple en la que se representa el producto del trabajo en la sociedad actual, y esta es la *“mercancía”*»[34]. La mercancía es, por tanto, la forma «más simple», lo que la legitima como categoría inicial, pero esta determinación está referida a la mercancía «en la sociedad actual»[35]. Así pues, la abstracción con la que comienza *El capital* estaba realizada en la realidad social en tiempos de Marx, y es a partir de aquí donde comienza el desarrollo de su teoría. Esto ha sido señalado con claridad por Ripalda: «Según Marx la abstracción con que *El capital* apoya su comienzo en la “forma elemental” se hallaba realizada socialmente en la vida diaria del siglo XIX, antes de ser descubierta por la teoría. […] El punto de partida de Marx pretende contener el núcleo de una experiencia histórica precisa e inédita»[36].

Pero esta forma simple que está realizada históricamente en la sociedad capitalista ha de tener asimismo una característica adicional de la que adolecen las categorías de las que parte la economía política, una característica que permite realizar la crítica de las categorías con las que opera la economía política al tiempo que lleva a cabo la exposición del sistema. La exposición de Marx, como se ha puesto de manifiesto, es exposición genética, lo que significa que progresa desde lo menos desarrollado, desde lo más simple entendido como *forma germinal,* hasta lo más desarrollado, hasta las formas acabadas en las cuales aparece velada su constitución social. Y es precisamente a través de este progreso conceptual como Marx va desvelando progresivamente la ley de desarrollo de las formas económicas del sistema capitalista. Este desarrollo conceptual, regido por una necesidad interna en la sucesión de las categorías, es el que puede dar expresión a la legalidad que rige el organismo social a sus diversos niveles.

Las consideraciones realizadas hasta aquí sobre la cuestión del comienzo presuponen la distinción entre el punto de partida de la *investigación* del

objeto teórico y el punto de partida para la *exposición* de dicho objeto en forma sistemática. Cuando Marx ha llevado a cabo la investigación de las principales teorías de la economía burguesa y de la realidad social a la que se refieren dichas teorías, comienza la exposición de las relaciones sociales capitalistas y de las teorías que sistematizan dichas relaciones, lo que significa que dicha exposición está vinculada necesariamente con el nivel de desarrollo alcanzado por la economía política. Frente a los primeros economistas, que no han sido todavía capaces de establecer los conceptos abstractos con los que hay que comenzar para expresar científicamente la totalidad real, la economía clásica consigue fijar las abstracciones simples a partir de las cuales puede progresar adecuadamente el conocimiento científico. En este sentido señala Marx que para los economistas del siglo XVII, «para los fisiócratas, igual que para sus adversarios, la cuestión central que se discute no es tanto cuál es el trabajo que genera el *valor,* sino cuál es el trabajo que genera el *plusvalor.* Tratan el problema, por tanto, en una forma más compleja antes de haberlo resuelto en su forma elemental»[37]. Frente a ello, los economistas clásicos han llegado a resolver el problema en su forma elemental, estableciendo como el punto de partida del sistema científico el *trabajo* que produce el valor, lo cual constituye el principal logro teórico de Adam Smith[38], y el *valor* mismo producido por el trabajo, siendo Ricardo quien consigue fijar esta abstracción de partida de la forma más precisa[39].

Pero Marx no parte del valor, sino que considera que la forma económica más elemental a partir de la cual se pueden desarrollar genéticamente el resto de las formas es la *mercancía.* Esta es la forma que puede desarrollarse en la construcción lógica que lleva al dinero y al capital, y en este desarrollo salen a la luz los supuestos que no resultan visibles en la forma económica acabada. Frente a ello, Ricardo se limita a subsumir las formas acabadas, tal como se presentan de manera inmediata, bajo la categoría abstracta del valor. Como señala Haug, es «precisamente la unidad de análisis «lógico» y desarrollo genético lo que constituye en su núcleo lo específico de la *crítica de la economía política.* Por muy grandes que hayan sido las aportaciones de un Smith o de un Ricardo, esa grandeza se limita a la *reducción* de las categorías que aparecen a su contenido común. Marx procede a la inversa. No solo *reduce,* sino que sobre todo *desarrolla*»[40].

Por otra parte, el hecho de que Marx vincule su exposición al grado de

desarrollo alcanzado por la economía política como instancia central de autorreflexión sistemática de la sociedad burguesa, significa asimismo que dicha exposición está intrínsecamente ligada al desarrollo de la realidad social del modo de producción burgués[41]. Lo que esto significa en relación con la cuestión que ahora nos ocupa, el punto de partida de la exposición, es que solo con el pleno desarrollo del sistema capitalista se autonomiza el valor frente a las relaciones sociales en las que se genera, se convierte en el «sujeto» que domina todo el proceso social, y por ello puede convertirse en punto de partida de la ciencia que expresa teóricamente las relaciones del modo de producción capitalista. Respecto a ello afirma Marx en el *Urtext:*

> Un análisis de la forma específica de la división del trabajo, de las condiciones de producción en las que se basa, de las relaciones económicas de los miembros de la sociedad en las que se resuelven esas condiciones, mostraría que tiene que estar presupuesto todo el sistema de la producción burguesa para que el valor de cambio aparezca en la superficie como punto de partida simple, y para que el proceso del intercambio, tal como se despliega en la circulación simple, aparezca como el metabolismo social simple, pero que abarca toda la producción y todo el consumo[42].

La mercancía, caracterizada como *unidad de determinaciones contrapuestas,* constituye la categoría inicial a partir de la cual se avanza hacia la concreción de estas determinaciones en la construcción conceptual que puede expresar científicamente el modo de producción capitalista. El trabajo que crea valor como resultado del gasto de la fuerza de trabajo es desplazado en la exposición categorial y solo encuentra su lugar sistemático de exposición una vez introducido el concepto de capital, es decir, después de haber desarrollado las determinaciones económicas de la formación social marcada por la relación mercantil. Aquí se pone de manifiesto que la sucesión de las categorías no viene determinada por la prioridad fáctica de las mismas, esto es, no aparece primero la fuerza de trabajo como categoría por el hecho de que sea a partir de la aplicación de esta como se genera el valor, sino que la exposición dialéctica tiene que comenzar por la categoría más simple que caracteriza el modo de producción capitalista, la mercancía como *forma elemental* de este modo de producción históricamente determinado. Solo con el establecimiento del sistema capitalista ha surgido por primera vez en la historia una forma de organización social en la que las relaciones mercantiles atraviesan toda la sociedad, y en la que el valor ha podido

constituirse en la categoría más abstracta de la economía política como ciencia que explica dicha formación socio-económica[43].

La mercancía es definida por Marx como una cosa que satisface una necesidad, como algo que proporciona una utilidad, y en este sentido la mercancía es determinada como un *valor de uso.* Pero la mercancía tiene al mismo tiempo otra determinación objetiva, la de ser *valor de cambio,* que adquiere en la relación de intercambio con otras mercancías. Respecto a estas dos determinaciones de la mercancía señala Marx de forma preliminar: «Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual sea la forma social de esta. En la forma de sociedad que tenemos que considerar son al mismo tiempo los portadores materiales del valor de cambio»[44]. Ciertamente la diferencia entre valor de uso y valor de cambio había quedado ya claramente establecida por Adam Smith[45], pero ni Smith ni los economistas posteriores se ocupan del valor de uso como tal. En relación con ello señala Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política* que «el valor de uso en esta indiferencia frente a la determinación formal *(Formbestimmung)* económica, es decir, el valor de uso como valor de uso, cae fuera del ámbito de consideración de la economía política»[46].

Es preciso asimismo prestar atención a una diferencia fundamental que ya queda establecida en la frase anteriormente citada y que va a ser decisiva en el curso ulterior de la exposición. Marx ha distinguido aquí entre «contenido material» *(stofflicher Inhalt)* y «forma social» *(gesellschaftliche Form).* Puesto que «los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza» en todas las sociedades históricas, la investigación del valor de uso no nos dirá nada de lo específico de la sociedad capitalista. Para determinar la especificidad de esta formación social hay que centrarse en aquello de lo que el valor de uso es «portador» en esta sociedad, el valor de cambio. Pero Marx insiste, a pesar de ello, en que es necesario que el producto posea un valor de uso para que pueda adquirir asimismo un valor de cambio. Y esta insistencia tiene un sentido fundamental, como observa Marcuse: «La introducción de la categoría de valor de uso constituía la introducción de un factor olvidado, es decir, olvidado por la economía política clásica, que se ocupaba solo del fenómeno del valor de cambio. […] La reinstalación de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico implica poner agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo»[47].

Como se ha indicado, la mercancía adquiere su determinación de valor de cambio en la relación de intercambio con otras mercancías, lo que supone la abstracción de su especificidad como valor de uso. En tanto que valores de cambio las mercancías son cualitativamente iguales, por lo que necesariamente tiene que haber algo común a lo que se tienen que poder reducir. Ese algo común es lo que Marx define propiamente como el valor, que se manifiesta en la relación de intercambio como el valor de cambio de las mercancías. Para comprender el sentido de esta deducción del valor es preciso tener en cuenta que Marx no parte del intercambio como un hecho aislado, sino como proceso *general* en el que se igualan recíprocamente *todas* las mercancías, lo que determina el valor como una *propiedad específicamente social.* Marx lo expresa con suma claridad en la primera edición de *El capital* en los siguiente términos: «El ser *valor* de las cosas constituye su *unidad.* Esta unidad no surge de la naturaleza, sino de la sociedad»[48]. Y concretamente de una forma de sociedad en la que las relaciones de cambio se han establecido como las relaciones dominantes, lo cual solo ha tenido lugar históricamente con el surgimiento del sistema capitalista. Solo para esta formación social, en la que el mercado lo atraviesa todo, es válido que las mercancías

> tienen que ser valores de cambio sustituibles entre sí o de igual magnitud. Por consiguiente, de aquí se sigue, primero: que los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan algo que es igual. Y segundo: que el valor de cambio solo puede ser el modo de expresión, la «forma de manifestación» *(Erscheinungsform)* de un contenido diferenciable de él. […] Ambas [mercancías] son, por tanto, iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, en tanto que valor de cambio, tiene que ser reducible, por consiguiente, a esa tercera[49].

Ese algo que es igual, ese tercero común es precisamente el valor, que como ese algo común a las mercancías no puede manifestarse como tal, sino que solo puede hacerlo en la *relación de intercambio* entre las mercancías, y esta forma de manifiestación es el valor de cambio de las mercancías que se intercambian. A este respecto es necesario tener presente, como indica Heinrich, que «la relación de intercambio M - M no es una reproducción del intercambio inmediato de dos mercancías, como se supone a menudo, sino una construcción conceptual para investigar la determinación más general de la producción mercantil: la mediación del metabolismo social a través del

cambio»[50]. Marx no parte de la relación de intercambio tal como se presenta en la realidad empírica, porque de hecho en la sociedad capitalista no se da tal intercambio directo entre mercancías, sino que se da siempre a través de la mediación del dinero. Lo que tiene aquí lugar es una construcción teórica a partir de la que se analiza la relación de intercambio en su *forma conceptualmente más simple,* con el objetivo de sacar a la luz la estructura de una forma de sociedad que está esencialmente determinada por el mercado, en tanto que la reproducción social solo se realiza por medio del intercambio generalizado de mercancías[51].

Una vez definido el concepto de valor, el siguiente paso en la deducción conceptual de Marx se dirige a la determinación de la *sustancia del valor.* Puesto que el valor ha quedado determinado a partir de la abstracción de las propiedades naturales que hacen de la mercancía un valor de uso, es preciso concluir que «si se prescinde, pues, del valor de uso del cuerpo de las mercancías, solo les queda una propiedad: la de ser productos del trabajo»[52]. Y del mismo modo que la propiedad social que es el valor se ha constituido a partir de la abstracción de los atributos materiales del producto como valor de uso, el trabajo que Marx determina como sustancia del valor supone la abstracción de las formas concretas del trabajo que produce los cuerpos de las mercancías. Este *trabajo abstracto* es, por tanto, una sustancia social, en la que no entra ningún atributo natural del producto. Y al igual que en el caso del valor, esta dimensión social del trabajo es su determinación económica formal *en la sociedad capitalista.* Respecto a este carácter «abstracto» del trabajo en tanto que sustancia del valor, es preciso tener en cuenta que se trata de una *abstracción real,* que está efectivamente realizada en el proceso de intercambio de los productos del trabajo como mercancías, y que como tal es independiente de que los individuos que participan en el intercambio tengan conciencia de ello o de que el teórico elabore la categoría correspondiente con la que aprehender conceptualmente esa abstracción real. Como indica Marx sobre la reducción que está a la base del trabajo abstracto, «esta reducción aparece como una abstracción, pero es una abstracción que está realizada diariamente en el proceso de producción social»[53].

Tras determinar la sustancia del valor, la exposición marxiana se encamina a analizar la *magnitud del valor,* que viene determinada por «la cantidad de "sustancia generadora de valor", de trabajo, contenida en el valor de uso»[54]. En este punto resulta de importancia fundamental poner claramente

de manifiesto aquello que diferencia la teoría marxiana del valor de las teorías clásicas del valor. Pues en estas se establece que la magnitud del valor está asimismo determinada por el trabajo. Pero esto significa para estos teóricos del valor que está determinada por el «tiempo de trabajo» gastado en la producción de la mercancía. De este modo reducen la cuestión a una dimensión *puramente cuantitativa,* pues este tiempo de trabajo constituye la unidad de medida a partir de la cual se puede determinar la cantidad de trabajo que produce valor. Pero Marx no introduce el trabajo en su teoría del mismo modo que lo hace la economía política[55].

En el análisis precedente ha quedado establecido que las mercancías se igualan como valores. En su calidad de valores, las mercancías son cosas de igual sustancia, y dado que la sustancia del valor es el trabajo humano indiferenciado, las mercancías, como valores, son expresiones objetivas del mismo tipo de trabajo. Ya que la magnitud de valor de una mercancía representa solo la cantidad de trabajo contenido en ella, las mercancías tienen que ser siempre, en una determinada proporción, valores iguales. Este modo de plantear la cuestión de la magnitud del valor establece una distancia infranqueable con la economía política, que determina los valores de las mercancías como tiempo de trabajo gastado en su producción. Marx, en cambio, establece que el tiempo de trabajo que genera valor es el «tiempo de trabajo socialmente necesario». Este tiempo de trabajo no es simplemente el tiempo de trabajo gastado en la *producción* de las mercancías, sino un tiempo que solo puede determinarse «en promedio». Y donde puede establecerse este promedio no es únicamente en la producción de las mercancías, pues solo en el *intercambio* en el que los productos del trabajo se igualan como valores se constituye el trabajo abstracto que es la sustancia del valor. Esto lo señala Marx con toda claridad en la *Contribución:*

> El tiempo de trabajo social solo existe, por así decir, de manera latente en las mercancías, y se manifiesta solo en su proceso de intercambio. No se parte del trabajo de los individuos como trabajo social, sino al revés, de trabajos particulares de individuos privados, trabajos que solo en el proceso de intercambio se muestran como trabajo social general a través de la supresión de su carácter originario. El trabajo social general no es, por tanto, presupuesto acabado *(fertige Voraussetzung),* sino resultado que deviene *(werdendes Resultat)*[56].

La diferencia entre la concepción de Marx y la de la economía política es,

pues, anterior y más profunda al modo distinto en que se considera en ambos casos la magnitud del valor. Marx critica en primer lugar a la economía política clásica que no ha sido capaz de comprender que «la mera *diferencia cuantitativa* de los trabajos presupone su *unidad cualitativa* o *igualdad,* por tanto, su reducción a *trabajo abstractamente humano*»[57]. En efecto, Marx ha presentado la determinación cuantitativa del valor a partir de la determinación cualitativa del mismo, esto es, a partir del análisis de la sustancia del valor. Y esto es algo que en ningún momento ha sido desarrollado por la economía política, ni siquiera en la obra de su mayor exponente[58]. Marx indica claramente la diferencia entre su concepción del valor y la de Ricardo en las *Teorías sobre el plusvalor:*

> En el caso de Ricardo, esa falsa concepción del dinero se debe a que solo tiene en cuenta la *determinación cuantitativa* del valor de cambio, esto es, que el valor de cambio es igual a una determinada cantidad de tiempo de trabajo, y olvida la *determinación cualitativa,* el hecho de que el trabajo individual tiene que presentarse a través de su enajenación como trabajo *social abstractamente general*[59].

La determinación del trabajo que produce mercancías a partir del carácter doble contrapuesto de trabajo concreto y trabajo abstracto establece una diferencia fundamental con la concepción de la economía política, que reduce el trabajo a una dimensión puramente cuantitativa. La consideración previa de la *dimensión cualitativa* que lleva a cabo Marx significa que su análisis del intercambio no está dirigido simplemente a determinar cuantitativamente las relaciones de valor de los productos del trabajo, sino a exponer la *estructura constitutiva* de la sociedad capitalista, en la que el trabajo no es inmediatamente social, puesto que solo se constituye como tal a través del intercambio de los productos del trabajo[60]. Con ello queda establecido asimismo el pilar fundamental de la crítica marxiana a la economía política, que no llegado a comprender en ningún momento esta naturaleza doble del trabajo representado en la mercancía. Esto tiene como consecuencia que los economistas consideren la *forma social* del trabajo propia de la sociedad capitalista como una *forma natural* que corresponde a todas las sociedades históricas, y esta concepción invertida es la que está a la base de todas las demás inversiones de las formas específicamente sociales en naturales que se presentan en la economía burguesa.

La determinación del «carácter doble del trabajo representado en la

mercancía»[61] le permite a Marx sacar a la luz el modo de funcionamiento propio de la sociedad capitalista, en la que el trabajo es gastado *privadamente* y solo con posterioridad vale como *trabajo social*[62]. Este es el modo en que se distribuye proporcionalmente la actividad productiva en una forma de sociedad en la que no existe una distribución del trabajo fijada por una estructura tradicional ni establecida de manera consciente y racional. En una forma de sociedad que no está basada en el intercambio generalizado de mercancías, el trabajo adquiere dimensión social a través de los mecanismos de reproducción social propios de ese modo de producción, mientras que en el sistema capitalista el trabajo adopta su forma social específica solo a través del intercambio de los productos del trabajo, en el cual los diversos trabajos concretos quedan reducidos a la abstracción de trabajo humano indiferenciado: «Solo para esta forma de producción particular, la producción de mercancías, es válido que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes entre sí consiste en su igualdad como trabajo humano y adopta la forma del carácter de valor de los productos del trabajo»[63]. De este modo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en objetos que además de su objetividad física como valor de uso, tienen una *objetividad social* como valor.

Esta determinación del carácter doble del trabajo constituye, de hecho, el fundamento teórico decisivo sobre el que se desarrolla la crítica marxiana a la economía política. Ello lo revela ya el modo mismo en que Marx plantea la cuestión: «Originariamente se nos apareció la mercancía como algo doble, valor de uso y valor de cambio. Después se mostró que también el trabajo, en tanto está expresado en el valor, no posee ya estas características que le corresponden como productor de valores de uso. He sido el primero en demostrar críticamente esta naturaleza doble del trabajo contenido en la mercancía»[64]. Todo lector de Marx sabe de su sobriedad para otorgarse a sí mismo descubrimientos originales. No menos característico de él que su capacidad para la crítica más mordaz y destructiva es su benevolencia al juzgar los descubrimientos teóricos de autores precedentes, a los que en muchas ocasiones les otorga más de lo que merecen, haciendo explícitos planteamientos que en el autor correspondiente no se encuentran más que esbozados, a veces simplemente intuidos. El hecho de que Marx se jacte aquí de haber sido el primero en descubrir algo tiene ya que llamar necesariamente la atención sobre lo absolutamente nuevo y distinto de este aspecto de su

concepción teórica. El carácter fundamental de esta cuestión es puesto de relieve por Marx a continuación en los siguientes términos: «Puesto que este punto es el eje alrededor del cual gira la comprensión de la economía política, tiene que ser examinado aquí más de cerca»[65].

El *trabajo concreto* es el trabajo que produce valor de uso. Puesto que el producto como valor de uso es el objeto útil, que satisface una determinada necesidad, este trabajo es denominado por Marx «trabajo útil», y subraya que es «una necesidad natural eterna»[66] para la reproducción del hombre, que como tal tiene lugar en todas las sociedades históricas. Frente a él, el *trabajo abstracto* que constituye la sustancia del valor es la forma específica del trabajo en una sociedad que se basa en la producción de mercancías. Por ello cuando Marx afirma que el «trabajo no es la única fuente de los valores de uso producidos por él»[67], sino también la naturaleza, se está refiriendo al trabajo concreto, que es a través del cual se lleva a cabo «el metabolismo entre el hombre y la naturaleza». Pero la naturaleza no tiene ningún papel en la generación de valor, puesto que el valor es algo exclusivamente social. Es precisamente el resultado de la abstracción de todas las cualidades naturales de los productos que son referidos unos a otros en el intercambio, quedando reducidos a un puro residuo de trabajo humano indiferenciado. Lo que esto implica, como señala Marx con suma precisión en el pasaje paralelo de la *Contribución,* es que «el trabajo que pone valor de cambio es una forma específicamente social del trabajo»[68]. El hecho de que la economía política no distinga entre los dos caracteres del trabajo tiene consecuencias teóricas decisivas, pues lleva a los teóricos burgueses a considerar como propio de todas las formas históricas de sociedad algo que solo se presenta en una forma de sociedad históricamente determinada. Esta compresión suprahistórica, que se presenta también en muchas interpretaciones marxistas, es objeto de una recurrente crítica por parte de Postone, que señala que el trabajo es comprendido de este modo «en términos de una actividad social dirigida a fines, que media entre el hombre y la naturaleza, creando productos específicos para satisfacer las necesidades humanas. Se considera que el trabajo, así entendido, se encuentra en el corazón de toda vida social: constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza social. Este enfoque atribuye al trabajo social *transhistóricamente* lo que Marx analizaba como rasgos históricamente específicos del trabajo en el capitalismo»[69].

El propósito de la teoría marxiana del valor es efectivamente muy distinto a

las teorías clásicas del valor: lo que pretende Marx es sacar a la luz los *mecanismos de reproducción social* que subyacen a las relaciones entre los individuos en la sociedad capitalista, y para ello es preciso determinar la relación que se establece en esta forma de sociedad entre el trabajo individual y el trabajo social. Y esto no es ninguna «prueba» de la teoría del valor, en la cual, por otra parte, Marx no está interesado en absoluto. A este respecto, le dice en una carta a Kugelmann: «La verborrea sobre la necesidad de demostrar el concepto de valor se debe solo a la más completa ignorancia, tanto de la cosa de la que se trata, como del método de la ciencia»[70]. Marx no quiere hacer nada parecido, pues, a «demostrar el concepto de valor». La exigencia de demostrar que el valor no es más que trabajo humano objetivado se debe a una comprensión que es totalmente ajena a la concepción teórica de Marx. El punto de partida de su investigación no es la mercancía en general, sino la mercancía de la sociedad capitalista. Lo que esto significa, como Marx hace explícito en las *Notas marginales* al tratado de Adolph Wagner, es que su objeto de investigación es la *mercancía* como *forma social del producto del trabajo*[71]. El valor es precisamente la sustancia social que se manifiesta en esa forma. Y la cuestión que se plantea a partir de aquí es mostrar cómo se constituye esta sustancia social, esto es, desvelar el proceso a través del cual el trabajo individual se convierte en trabajo social, lo que permite poner de manifiesto la especificidad del trabajo en el modo de producción capitalista a través del mecanismo propio de socialización del trabajo en una sociedad que se basa en el trabajo privado[72].

Esto puede hacerse a partir de la determinación del trabajo que produce mercancías por un carácter doble, definido por dos determinaciones contrapuestas, al igual que las mercancías producidas por dicho trabajo. El trabajo abstracto ha de ser cualitativamente igual, de modo que se pueda establecer la diferencia solo a nivel cuantitativo. Y del mismo modo que el valor es un atributo exclusivamente social de la mercancía, el trabajo abstracto constituye el carácter específicamente social del trabajo en el modo de producción capitalista. Respecto a ello dice Marx que el «producto del trabajo es en todas las condiciones sociales objeto de uso, pero solo una época históricamente determinada de la evolución, la que representa el trabajo gastado en la producción de una cosa de uso como su propiedad objetiva, es decir, como su valor, transforma el producto del trabajo en mercancía»[73]. Esta cualidad del trabajo es una abstracción que está

efectivamente realizada en la realidad social capitalista, que no depende de lo que piensen los individuos inmersos en esas relaciones sociales. Dicha abstracción se realiza en el mismo momento en que las mercancías se refieren unas a otras en el intercambio. Del mismo modo que en dicha comparación se abstrae del valor de uso, de las cualidades materiales del producto, se abstrae asimismo del trabajo concreto que produce esos valores de uso, y solo queda el *trabajo abstracto* como *dimensión específicamente social* del trabajo.

Esta comprensión del trabajo abstracto entra ciertamente en contradicción con determinadas afirmaciones de Marx en *El capital,* como, por ejemplo, cuando afirma que todo trabajo es «gasto de fuerza humana de trabajo en sentido fisiológico, y en esta condición de trabajo humano igual, o trabajo abstractamente humano, constituye el valor de la mercancía»[74]. Esto no es más que una abstracción mental, en la cual puede subsumirse todo tipo de trabajo concreto. Pero no es esta la determinación del trabajo abstracto que ha establecido Marx en su exposición[75]. De lo que se trata es de analizar el contexto teórico en que tienen lugar determinadas proposiciones problemáticas de Marx y constatar si resultan compatibles con él o por el contrario rompen la coherencia teórica de su discurso hasta tal punto que resulta imposible reconstruirla. En ese caso, habrá que ver si se trata simplemente de formulaciones imprecisas, con lo cual habrá que reformularlas con mayor precisión, o si se trata de ambivalencias conceptuales. Si es así habrá que quedarse con la formulación que permita mantener la coherencia del desarrollo teórico de Marx.

Con respecto al problema que nos ocupa, el del fundamento del trabajo abstracto, lo cierto es que un *fundamento naturalista* del trabajo abstracto no se deja pensar en el marco conceptual de la teoría marxiana del valor, pues implica la anulación de una de las distinciones categoriales básicas de la misma. Por lo tanto, afirmaciones como la anteriormente mencionada tendrán que ser desestimadas en favor de otras en las que se establezca con claridad el *fundamento social* del trabajo abstracto. Uno de estos textos lo encontramos, por ejemplo, al comienzo del tercer apartado del primer capítulo de *El capital,* donde se subraya que «las mercancías solo poseen objetividad de valor en tanto que son expresiones de la misma unidad social, trabajo humano, que su objetividad de valor es puramente social, de modo que se entiende por sí mismo que solo puede aparecer en la relación social de mercancía a mercancía»[76]. Y en el cuarto apartado se vuelve a insistir

sobre ello: «Solo en el intercambio adquieren los productos una objetividad de valor socialmente igual, separada de su objetividad de uso sensiblemente diversa»[77].

Pero el lugar donde estas formulaciones están expuestas con mayor precisión es el manuscrito *Ergänzungen und Veränderungen* redactado por Marx para preparar la segunda edición de *El capital*[78], una gran parte de cuya redacción no fue recogida en el texto de la segunda edición. En este manuscrito se pone claramente de manifiesto el fundamento social del trabajo abstracto:

> Un producto del trabajo, considerado para sí aisladamente, no es valor, del mismo modo que no es mercancía. Solo se convierte en *valor* en *su unidad* con otros productos del trabajo, o en la *relación* en la que distintos productos del trabajo, como cristalizaciones *de la misma unidad,* el trabajo humano, se igualan entre sí. […] Si digo que este producto del trabajo es valor porque en él se ha gastado trabajo humano, esto es mera subsunción del producto del trabajo bajo el concepto de valor[79].

La objetividad de valor supone la abstracción de todos los atributos físicos de los productos del trabajo, y esta abstracción se efectúa solo en el intrercambio de los productos del trabajo como mercancías. Por lo tanto, solo en el contexto de una sociedad que se basa en el intercambio generalizado de mercancías tienen los productos del trabajo una objetividad social como valor. Un producto del trabajo considerado de manera aislada carece de objetividad de valor, únicamente la adquiere al entrar en relación con otros productos del trabajo como mercancías, de modo que «este valor de una mercancía solo puede aparecer en *una relación* en la que se comporte respecto a otra mercancía como valor»[80]. Esto significa que es solo en la relación de intercambio donde tiene lugar la abstracción a partir de la que se constituye el trabajo abstracto: «La reducción de los distintos trabajos privados concretos a esta abstracción de trabajo humano igual se realiza solo a través del intercambio, en el que se igualan, de hecho, los productos de los distintos trabajos»[81].

Este planteamiento lo expresa Marx con toda nitidez en la carta a Kugelmann a la que nos hemos referido anteriormente: «La forma en la que se establece esta división proporcional del trabajo en un estado social en el que el trabajo social se hace valer como intercambio privado de los productos individuales del trabajo es precisamente el *valor de cambio* de estos

productos. La ciencia consiste precisamente en desarrollar *cómo* se establece la ley del valor»[82]. Esta afirmación hace patente que lo que significa para Marx la «ley del valor» (la determinación del valor de los productos por el trabajo como su sustancia y su medida inmanente) es la explicación del modo en que se distribuye proporcionalmente la actividad social en un modo de producción en el que no hay ninguna distribución consciente y racional del trabajo. A través de la ley del valor se establece a espaldas de los agentes sociales, sin que estos sean conscientes de ello, un promedio en virtud del cual el trabajo concreto vale como trabajo abstracto y se constituye de esta manera en la sustancia del valor. Esta ley es el modo ciego y coercitivo en el que se establece el promedio en la unidad del trabajo social, el cual se manifiesta en el valor de cambio de los productos. Los *presupuestos de la ley del valor,* por tanto, están vinculados sistemáticamente a la *producción generalizada de mercancías.* Son el fundamento social que permite que los productos se transformen en mercancías, en objetos de valor, lo cual implica que el trabajo abstracto se convierte en el atributo específicamente social de los productos del trabajo. El hecho de que este proceso es ajeno a la voluntad y a la conciencia de los individuos insertos en las relaciones sociales capitalistas lo pone claramente de manifiesto la siguiente afirmación de Marx:

> Las personas no relacionan los productos de su trabajo entre sí como valores porque estas cosas sean consideradas por ellas meramente como envolturas materiales de trabajo humano igual. Al contrario. Al equiparar entre sí como valores sus diversos productos en el intercambio, equiparan sus distintos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen *(Sie wissen das nicht, aber sie tun es)*[83].

En qué medida un producto del trabajo tiene valor sobre la base de la producción mercantil depende de la medida en que forme parte del trabajo social global. Los trabajos privados individuales no son *eo ipso* partes del trabajo social, sino que tienen que ser intercambiados, lo cual solo tiene lugar si satisfacen una necesidad social: «Puesto que la mercancía no es valor de uso para su propio poseedor, tiene que ser valor de uso para el poseedor de otra mercancía. Si no es así, su trabajo fue un trabajo inútil, y su resultado, por tanto, no es mercancía»[84]. La mercancía no es valor de uso para su poseedor, sino un medio de cambio para conseguir otras mercancías que sean valores de uso para él. Con esto se pone de relieve el *carácter contradictorio*

de las determinaciones de la mercancía: el valor de uso y el valor no pueden realizarse simultáneamente en la mercancía, sino que tienen que realizarse de manera contrapuesta, una excluye a la otra. Para que la mercancía llegue a ser valor de uso, lo cual solo puede serlo para su no poseedor, tiene que realizarse como valor de cambio, lo que únicamente puede tener lugar en el intercambio, a través del cual el trabajo útil contenido en la mercancía vale como trabajo humano igual. Por ello señala Marx que el valor «existe, por así decir, solo de manera latente en esta mercancía, y se manifiesta solo en el proceso de intercambio»[85]. El producto del trabajo representa solo la pretensión de que el trabajo contenido en él sea parte del trabajo que constituye efectivamente la reproducción social. Este trabajo privado es social solo de manera *potencial* antes del cambio, y es aquí donde tiene que confirmarse como tal. Lo que significa que el producto solo tiene valor y es, por tanto, mercancía, en el intercambio de los productos del trabajo, a través del cual el trabajo concreto gastado en ellos se realiza como trabajo abstractamente humano y de este modo vale como social: «Sobre la base del valor de cambio, el trabajo solo es *puesto* como general a través del *intercambio*»[86].

En una sociedad que no está constituida sobre el intercambio generalizado de mercancías, el trabajo concreto no deviene social a través del cambio, sino por medio de los mecanismos de reproducción social propios de esa forma de sociedad, mientras que en la sociedad capitalista dicho carácter social solo lo adquiere de manera mediata a través del cambio. El carácter social de los productos del trabajo producidos de manera privada solo se muestra a través de su intercambio como mercancías, pues únicamente así los distintos trabajos concretos se equiparan como trabajo humano igual. Es el cambio, por tanto, lo que les da a los trabajos la *forma social específica* que tienen en esta sociedad. Y esto constituye la objetidad de valor de las mercancías, que es una objetividad social.

EL FETICHISMO COMO RESULTADO DE LA INVERSIÓN CONTENIDA EN LA FORMA DE VALOR

En el primer apartado del capítulo primero de *El capital,* Marx ha partido del valor de cambio como forma de manifestación del valor, para introducir a

continuación el concepto de trabajo abstracto, que no tiene como primer objetivo, tal como ha quedado señalado, establecer determinaciones cuantitativas, sino cimentar el análisis de la sustancia del valor. Después, en el segundo apartado, ha puesto de manifiesto el «carácter doble del trabajo representado en la mercancía», al que se refiere como el «eje alrededor del cual gira la comprensión de la economía política». A partir de aquí, en el tercer apartado, despliega el nivel más profundo de su crítica a las categorías de la economía política: el desarrollo conceptual de *la forma de valor.* Mientras que en la exposición precedente las mercancías han quedado reducidas a la abstracción del valor como trabajo humano indiferenciado, ahora se desarrolla la relación en la que se encuentran las determinaciones de las mercancías a través de la cual el valor adquiere una *expresión objetiva.* En esta relación el cuerpo de una mercancía se convierte en la materialización del valor de otra mercancía, funcionando entonces como forma de valor. Refiriéndose a la relación que se presenta aquí entre el valor de uso y el valor, Marx indica en la primera edición de *El capital* que «el punto originario de todas las dificultades que impiden la comprensión de la *forma de valor*» se encuentra en que «en vez de separarse, las determinaciones contrapuestas de la mercancía se reflejan aquí recíprocramente»[87].

En la «relación de valor» que se establece entre las mercancías, el valor de uso de una mercancía se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor, lo que implica que el trabajo concreto contenido en ese valor de uso se convierte en la forma de manifestación del trabajo abstracto y el trabajo privado en la forma de manifestación del trabajo social. De este modo, una cosa parece poseer en su inmediata materialidad algo que le ha sido imprimido por otra cosa que se encuentra con ella en una relación de valor, con lo que algo que es exclusivamente social aparece como un atributo natural. Puesto que la economía política no ha sido capaz de comprender la conexión necesaria entre el valor y la forma de valor, no ha podido comprender la objetividad social que constituye su objeto, y con ello tampoco la especificidad histórica del modo de producción capitalista, al que considera como una «forma natural de la producción social»[88]. Frente a ello, el desarrollo de la forma de valor que realiza Marx le permite poner de manifiesto el carácter histórico de las formas económicas burguesas[89]. Para esto es preciso exponer la *génesis* de las formas ya *consumadas,* y con ello entender el valor como el sujeto de un proceso en el que asume tanto la forma

de mercancía como la de dinero.

Como ha mostrado Marx, el valor de una mercancía no puede ser determinado en modo alguno a partir de la consideración de una mercancía en sí misma. Lo que la exposición del valor ha puesto de relieve es que la objetividad del valor es una «objetividad espectral»[90], con lo que Marx quiere decir que no es una objetividad sensible que se pueda aprehender en la cosa misma, pues la abstracción de los valores de uso que está a la base de la determinación del valor ha dado como resultado una «mera gelatina de trabajo humano indiferenciado»[91]. El objeto de la exposición de la forma de valor es precisamente mostrar la *forma necesaria de manifestación del valor* de una mercancía, lo cual solo puede tener lugar en forma de relación, en virtud de la cual el valor de una mercancía se presente a partir de la relación con una mercancía distinta.

En el análisis de la forma de valor, Marx comienza planteando la cuestión de la objetividad de valor de las mercancías, y establece que esta objetividad consiste en la *relación social* de las mercancías: «Ni un solo átomo de sustancia natural entra en su objetividad de valor […] su objetividad de valor es, por tanto, puramente social, de modo que se comprende por sí mismo que solo puede aparecer en la relación social entre las mercancías»[92]. Si la objetividad del valor es de carácter exclusivamente social no le puede corresponder a una cosa considerada individualmente, sino solo en su relación con otras. A este respecto señala Marx que «uno puede girar y doblar una mercancía individual como quiera, y permanece inaprehensible como cosa de valor *(Wertding)*»[93]. De hecho, al hablar de una mercancía individual se está presuponiendo siempre la existencia de otras mercancías en relación con las cuales esa mercancía es mercancía, pues solo en esa relación se convierte en objeto de valor. Si no fuera así, se trataría simplemente de un valor de uso, de un producto del trabajo (concreto). Y como ya se ha indicado anteriormente, Marx establece con toda claridad en el manuscrito de preparación para la segunda edición de *El capital* que «un producto del trabajo, considerado para sí aisladamente, no es valor, del mismo modo que no es mercancía»[94]. Por ello se refiere Marx en este manuscrito a la objetividad del valor como «una objetividad puramente fantástica»[95]. Se trata de una objetividad que solo tiene una cosa dentro de una relación, pero no fuera de ella.

Esto permite comprender el nuevo nivel de la exposición que presenta

ahora Marx, en el que se aborda la forma de manifestación del valor en la relación entre las mercancías. Este nuevo nivel es introducido en los siguientes términos: «Habíamos partido, de hecho, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir su valor oculto en esa relación. Tenemos que volver ahora a esta forma de manifestación del valor»[96]. Una vez determinadas, pues, la sustancia y la magnitud del valor a partir del valor de cambio, Marx establece como el siguiente nivel *necesario* de la exposición el desarrollo de la forma en que aparece el valor. Marzoa se refiere en relación con ello a «la necesidad de mantener la distinción entre "forma" y "sustancia", en vez de reducir la primera a la segunda, y, por lo tanto, la necesidad de seguir una dialéctica propia de la "forma"»[97].

Se vuelve ahora, por tanto, al valor de cambio como forma de manifestación del valor, pero este nuevo nivel presupone el análisis precedente. Ello le permite a Marx la utilización de nuevos conceptos que hasta ahora no se habían presentado. Hasta aquí ha hablado de la «relación de intercambio» *(Austauschverhältnis)* de las mercancías. Ahora va a comenzar a hablar de su «relación de valor» *(Wertverhältnis).* En efecto, la exposición había comenzado con la forma en que aparece el valor, y a partir de ella se ha deducido conceptualmente el valor. Una vez derivada, a partir de la relación de intercambio en la que se presenta el valor de cambio, la categoría del valor, se puede pasar al análisis de la *relación de valor.* Respecto a ella indica ahora Marx: «La relación de valor más simple es evidentemente la relación de valor de una mercancía a una única mercancía de distinto tipo, siendo indiferente cuál. Por lo tanto, la relación de valor de dos mercancías suministra la expresión de valor para una mercancía»[98]. A la forma de valor que se obtiene a partir de esta relación de valor entre dos mercancías la denomina Marx *forma simple de valor.* La mercancía que tiene un papel activo, al expresar su valor en el cuerpo de la otra mercancía, se encuentra en *forma relativa de valor,* y la mercancía que tiene un papel pasivo, en tanto que su cuerpo expresa el valor de la otra mercancía, se encuentra en *forma de equivalente.* Estas formas son excluyentes, por lo que la misma mercancía no puede estar a la vez en la forma relativa de valor y en la forma de equivalente. Esto significa que la relación de valor es asimétrica, a diferencia de la relación de intercambio, en la que las dos mercancías desempeñaban el mismo papel y era, por tanto, simétrica. Por ello habla Marx de la *polaridad*

de la relación de valor[99].

Como Marx había mostrado en el análisis del valor, las mercancías quedan reducidas como valores a la abstracción de trabajo humano indiferenciado, por lo que el valor no se puede aprehender en la mercancía individual. Ahora muestra que el «carácter de valor» es aprehensible solo en el cuerpo de otra mercancía, en su «forma natural», en la cual la primera mercancía recibe una forma de valor distinta de su propia forma natural. Solo así «el carácter específico del trabajo que crea valor se saca a la luz»[100]. De este modo, el valor recibe una forma objetiva en el valor de uso de otra cosa con la cual se encuentra en una relación de valor. Lo fundamental aquí es el hecho de que esto solo ocurre «dentro» de dicha relación. Como indica Marx, «esto demuestra que la chaqueta significa más dentro de la relación de valor con la tela que fuera de ella»[101]. Es en la relación de valor donde la forma natural de la mercancía que está en la forma de equivalente funciona como forma de valor. Fuera de la relación de valor esa forma natural es un mero valor de uso, y en la relación de intercambio queda reducida a la abstracción del valor. Para constituir la forma de existencia del valor tiene que encontrarse en una relación con la otra mercancía tal que ella sea solo valor de uso, para que así la primera mercancía, la que está en la forma relativa de valor, puede expresar su valor en el cuerpo de esta segunda mercancía, la que está en la forma de equivalente. Dicho con los ejemplos de Marx: el valor de la tela es expresado en el cuerpo de la chaqueta, de modo que el valor de uso de la chaqueta sirve como expresión del valor de la tela, la cual recibe así una forma de valor distinta de su forma natural. Una mercancía, por tanto, no puede expresar su valor en su propia forma natural, sino en la forma natural de otra mercancía, la cual *dentro de esa relación* expresa el valor de la primera, pero nunca el suyo propio. Se entiende así la necesaria falta de simetría entre los dos polos de la relación, pues tienen que cumplir funciones necesariamente diferentes para que sea posible expresar objetivamente el valor[102].

Una vez establecida la determinación cualitativa, pasa Marx a la determinación cuantitativa (de la que hasta ahora se había hecho abstracción), puesto que «la forma de valor no expresa solo valor en general, sino valor cuantitativamente determinado o magnitud de valor»[103]. Tras el análisis precedente, resulta evidente que la magnitud de valor de la mercancía que está en la forma relativa de valor se expresa en un determinado *quantum* de la

mercancía que está en la forma de equivalente, cuya magnitud de valor no puede ser a su vez expresada en esa relación de valor. Marx establece a partir de aquí las tres *características* de la *forma de equivalente:*

– Señala en primer lugar que «el valor de uso se convierte en la forma de manifestación de su contrario, el valor»[104]. Esto es, lo que se convierte dentro de la relación del valor en forma de valor es la forma natural de la mercancía. La mercancía que está en la forma de equivalente representa lo que es común en la relación entre las mercancías, de modo que el valor aparece como una propiedad natural de la mercancía equivalente. Lo que aquí tiene lugar es que una propiedad exclusivamente social como es el valor, que solo les corresponde a las cosas en su relación mutua, se presenta como una propiedad natural de una cosa.
– El hecho de que el trabajo abstracto se constituya en la propiedad común de los distintos trabajos concretos, que producen valores de uso, implica otra inversión, que es la segunda característica de la forma de equivalente: «El trabajo concreto se convierte en la forma de manifestación de su contrario, el trabajo abstractamente humano»[105].
– Puesto que en el intercambio en el que se igualan los valores de las mercancías, se igualan asimismo los trabajos que producen los valores, entonces el trabajo privado aparece como inmediatamente social. Por lo tanto, la tercera característica de la forma de equivalente es que «el trabajo privado se convierte en la forma de su contrario, en trabajo en forma inmediatamente social»[106].

Estas inversiones que caracterizan a la forma de equivalente ponen de manifiesto la *cosificación de las relaciones sociales* que se deriva necesariamente del intercambio de mercancías. Marx sacará todas las consecuencias de esto en un momento ulterior de su exposición, en el cuarto apartado del primer capítulo, que lleva por título: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto». Ello significa que en estas características de la forma de equivalente se muestra ya lo que después será el objeto de la exposición del fetichismo de la mercancía[107]. El fetichismo es consecuencia, por tanto, de que al expresarse el valor de una mercancía necesariamente en el cuerpo de otra mercancía, algo puramente *social* aparece como una cosa *material.* Lo que el análisis de la forma de valor

permite comprender, y con ello desvelar el fetichismo de la mercancía, es que esa cosa no tiene valor como un atributo natural suyo, sino que lo tiene porque le ha sido imprimido por otra cosa que se encuentra con ella en una relación de valor.

Esto resulta visible en la forma simple de valor, pero no así en la forma consumada de dinero. Solo el desarrollo conceptual desde la forma simple hasta la forma general de valor a través del cual tiene lugar la «génesis» de la forma de dinero puede poner de manifiesto que el dinero como forma general de equivalente expresa el valor de todas las mercancías porque todas ellas expresan su valor en él, mientras que en esta forma de valor ya fijada parece que todas las mercancías expresasen su valor en dinero porque este es valor *inmediatamente* en su propia forma natural: «De ahí lo enigmático de la forma de equivalente, que solo alcanza la vista burguesamente obtusa del economista cuando esta forma se le enfrenta consumada en el dinero […]. No vislumbra que ya la expresión de valor más simple, 20 varas de tela = 1 chaqueta, presenta el enigma de la forma de equivalente para que sea resuelto»[108]. Puesto que la economía política toma las formas acabadas tal como se presentan de manera inmediata, no es capaz de ver que en la forma de dinero es una relación social determinada lo que aparece como una propiedad de una cosa, y permanece apresada en la apariencia de que el dinero posea por naturaleza la forma general de equivalente. Frente a ello, la exposición dialéctica de Marx, que desarrolla genéticamente las formas económicas desde las formas simples hasta las formas acabadas, saca a la luz lo que permanece velado en estas últimas, y a través de este desarrollo conceptual lleva a cabo simultáneamente la crítica de la comprensión insuficiente que tiene la economía política de las categorías[109].

El curso de la exposición de Marx muestra así que la objetividad del valor solo se puede aprehender en la relación social entre las mercancías, en la cual la *forma natural* de una mercancía se convierte en la forma necesaria de manifestación del valor de otra mercancía que se encuentra con ella en una relación de valor. De este modo una propiedad exclusivamente social como es el valor aparece como una *propiedad de una cosa.* Esto resulta visible en la exposición marxiana, que presenta el desarrollo genético de las formas de valor desde la forma simple hasta la forma general, poniendo de manifiesto que el cuerpo de una mercancía en su materialidad es expresión de valor solo porque se encuentra en una determinada relación con las otras mercancías, no

porque tenga valor inmediatamente como cosa material. Marx señala que este estado de cosas es propio de «una época históricamente determinada de la evolución, la que representa el trabajo gastado en la producción de una cosa de uso como su propiedad objetiva, es decir, como su valor»[110]. Y esto es algo que solo tiene lugar en la sociedad capitalista, en la que la producción y el intercambio de mercancías se establecen como proceso social general. Esto queda más claro en la referencia a Aristóteles que hace Marx en el contexto de las características de la forma de equivalente. Señala aquí que Aristóteles no pudo comprender la forma de valor por la «limitación histórica de la sociedad en que vivía»[111]. Solo en la sociedad moderna resulta posible desvelar «el misterio de la expresión de valor», pues solo aquí tiene lugar efectivamente la reducción de todos los trabajos concretos a trabajo abstractamente humano a través del intercambio general de mercancías: solo en esta forma de sociedad

> posee ya el concepto de igualdad humana la firmeza de un prejuicio popular. Pero esto solo es posible en una sociedad en la que la forma de mercancía es la forma general del producto del trabajo y, por tanto, la relación de los hombres entre sí como poseedores de mercancías es la relación social dominante[112].

Estas consideraciones que Marx realiza sobre Aristóteles son importantes a dos niveles. En primer lugar, se pone en claro una vez más que la mercancía que Marx analiza es la mercancía de la moderna sociedad capitalista, no la mercancía en general, y menos aún la mercancía de sociedades preburguesas. En segundo lugar, hace patente el carácter necesario en el orden de sucesión de las determinaciones categoriales en el desarrollo conceptual de Marx. En efecto, Aristóteles no puede consumar el análisis de la forma de valor, dice Marx, «por carecer del concepto de valor». Por ello ha sido necesario establecer primero la determinación cualitativa y cuantitativa del concepto de valor, y una vez realizada la exposición de la sustancia y la magnitud del valor se ha podido «volver» a su forma de manifestación, el valor de cambio, de la que se había partido al comienzo de la exposición, que ahora se presenta como forma de valor, cuya forma elemental que constituye el punto de partida de este nivel de análisis es la forma simple de valor.

El siguiente nivel en el análisis de la forma de valor comienza mostrando la insuficiencia de la forma simple de valor, ya que una mercancía solo puede

expresar su valor en el cuerpo de otra mercancía: «Se advierte a simple vista la insuficiencia de la forma simple de valor, de esa forma embrionaria que solo por medio de una serie de metamorfosis alcanza su madurez»[113]. La siguiente metamorfosis de la forma de valor, en la que una mercancía expresa su valor en innumerables mercancías, es la *forma desplegada de valor.* Aquí se pone de manifiesto que el valor de una mercancía puede expresarse en el valor de uso de cualquier mercancía particular[114]. Pero esta forma de valor también presenta una insuficiencia, pues el conjunto de mercancías en el que se puede expresar el valor es tendencialmente infinito. Antes del tránsito a la siguiente forma de valor, Marx lleva a cabo una presentación detallada de la insuficiencia de la forma desplegada de valor, de modo que recibe un peso especial frente a los otros tránsitos de la forma de valor. También es presentado este tránsito con mayor precisión en la segunda edición que en la primera, lo que da cuenta de la importancia del mismo. Ello se debe a que es aquí donde emerge la dimensión social del valor, que es el *telos* inmanente que mueve el desarrollo de las formas. La superación de la insuficiencia de la forma desplegada de valor tiene lugar invirtiendo la serie, de modo que se presente un único equivalente que exprese el valor de todas las mercancías. A esta forma de valor la denomina Marx *forma general de valor,* y en ella se puede constatar finalmente el carácter social del valor: «De este modo se vuelve visible que la objetividad del valor de las mercancías, puesto que es la mera "existencia social" de estas cosas, solo puede ser expresada por su relación social omnilateral *(allseitige gesellschaftliche Beziehung)*»[115].

A continuación presenta Marx una serie de referencias históricas en las que se ejemplifican las formas de valor analizadas. Se trata evidentemente de simples ilustraciones de la exposición teórica realizada, lo que se pone de relieve por el hecho de que se presentan después del desarrollo conceptual. En la primera edición de *El capital* no aparecen estas referencias históricas, lo cual hace patente también que en ningún caso fundamentan la exposición, que lo que hay a la base de la sucesión de las formas no es una *sucesión histórica.* Las sucesivas formas de valor son una *construcción teórica* en la que se exponen a un elevado nivel de abstracción las formas más simples que están a la base del intercambio mercantil en la sociedad capitalista.

En la forma general de valor, todas las mercancías se refieren tan solo a una de ellas, cuya forma natural es inmediatamente forma económica, forma de manifestación del valor, lo que significa que es *expresión de trabajo humano*

igual. Mientras que en las anteriores formas de valor no era posible llegar a una expresión de valor realmente general, con la forma general de equivalente se ha alcanzado el nivel en el que la totalidad de las mercancías pueden referirse realmente a una de ellas como forma de valor. Todas las mercancías están puestas aquí en la misma medida como valores. Quedan así vinculadas a la consistencia de la forma de valor, constituyéndose una interdependencia de las mercancías que es la expresión teórica de la realidad social del modo de producción capitalista: «La forma general de valor, que presenta los productos del trabajo como meras gelatinas de trabajo humano indiferenciado, muestra a través de su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías. De esta manera manifiesta que dentro de este mundo el carácter humano general del trabajo constituye su carácter específicamente social»[116]. Por otro lado, estas afirmaciones de Marx, leídas en sentido contrario, ponen de relieve lo que hemos señalado en diversas ocasiones a lo largo del presente capítulo. En efecto, el carácter abstracto del trabajo es su «carácter específicamente social» como resultado del proceso global del mundo de las mercancías. Esto tiene lugar, como afirma Marx, «dentro de este mundo». Lo que significa que fuera de este mundo, es decir, en sociedades históricas que no estén basadas en la producción y el intercambio generalizado de mercancías, no será ese el carácter específicamente social del trabajo.

Finalmente, en las consideraciones que realiza Marx como conclusión de la forma general de valor, en las que se refiere a la «relación de desarrollo» *(Entwicklungverhältnis)* de la forma relativa de valor y de la forma de equivalente, se hace patente el carácter *polar* de la forma de valor y el modo en queda *fijado* en la forma general: «En el mismo grado en que se desarrolla la forma de valor en general, se desarrolla también la contraposición entre sus dos polos, la forma relativa de valor y la forma de equivalente»[117]. Esto tiene como consecuencia que deje de ser visible aquello que todavía se podía observar en el análisis de la forma simple de valor. Allí se puso de manifiesto que la mercancía que se encuentra en la forma de equivalente parece tener por naturaleza la forma de la intercambiabilidad inmediata, por lo que parece que el valor fuese una propiedad de esa cosa en su misma materialidad. Puesto que el valor tiene que *aparecer* necesariamente en el cuerpo de otra cosa, *parece* que el cuerpo de esa cosa poseyera por naturaleza valor. En esta forma simple de valor es posible resolver el enigma de que una propiedad

puramente social se presente como una propiedad natural, al constatar que esto tiene lugar solo dentro de la relación de valor entre dos cosas, de modo que en realidad una de ellas, la que está en forma relativa de valor, imprime su carácter de valor en la otra, la que está en la forma de equivalente, al expresar su valor en el cuerpo de esta otra cosa. Puesto que la igualdad del valor que se presenta en la relación de intercambio permitía invertir los polos de la forma simple de valor sin que se viese alterada la forma como tal, se podía ver que tanto una como la otra mercancía se podía encontrar contingentemente en la forma de equivalente. Pero en la forma general de valor ha quedado fijada la relación entre ambos polos, de modo que no se puede invertir sin que produzca un cambio de forma. Por ello queda fijada la apariencia de que el equivalente general posea *por naturaleza* valor. A este respecto señala Marx: «De hecho, no se ve en absoluto en la forma de intercambiabilidad inmediata general que sea una forma mercantil contrapuesta, tan inseparable de la forma de intecambiabilidad no inmediata como la positividad de un polo magnético lo es de la negatividad del otro polo»[118]. Solo dentro de la relación de valor puede expresar el valor en su cuerpo la mercancía que está en la forma de equivalente. En la forma general de valor, la forma general de equivalente expresa el valor de todas las mercancías precisamente porque todas las demás mercancías expresan en ella su valor, mientras que en esta forma ya fijada parece que fuera al revés, que todas las mercancías pueden expresar su valor en el equivalente general porque está mercancía es inmediatamente valor en su forma natural. Solo el desarrollo de las formas ha podido hacer visible el verdadero sentido de la relación.

La exposición de la forma de valor concluye con la génesis de la *forma de dinero,* cerrándose con ello el tercer apartado del capítulo primero de *El capital*[119]. No se produce aquí ningún progreso en la exposición respecto a la forma general de valor, lo único que sucede es que la forma general de equivalente queda ligada a la forma natural de una mercancía particular «por la costumbre social»[120]. Es importante destacar que cuando Marx habla de «génesis» de la forma de dinero en el desarrollo de la forma de valor, no se refiere en ningún caso a una génesis histórica. De lo que se trata para Marx es de reconstruir teóricamente la relación entre la forma simple de valor y la forma de dinero en el contexto del sistema capitalista desarrollado. En la economía política no existe ningún desarrollo conceptual que exponga de la

relación entre la forma de valor y el valor. Este *desarrollo conceptual* es lo que Marx entiende como *génesis.* A esto es a lo que se refiere cuando afirma que «hay que realizar lo que la economía burguesa ni siquiera ha intentado, a saber, mostrar la génesis de la forma de dinero»[121]. El hecho de que se trata de una construcción teórica que expresa la conexión interna y necesaria entre el valor y la forma de valor se pone más claramente de relieve en el pasaje correspondiente de la primera edición de *El capital:*

> El análisis de la mercancía da como resultado todas las determinaciones *esenciales* de la *forma de valor* y la forma de valor misma en sus momentos contrapuestos. […] Pero lo decisivamente importante era descubrir la conexión interna necesaria *(inneren nothwendigen Zusammenhang)* entre la *forma* de valor, la *sustancia* de valor y la *magnitud* de valor, es decir, expresado *idealmente,* demostrar que la *forma* de valor surge del *concepto* de valor[122].

Esta conexión constituye el núcleo a partir del que se despliega el desarrollo dialéctico de las sucesivas formas de valor, y solo a partir de aquí es posible comprender la *estructura lógica* de la exposición de Marx en los *tránsitos* a las distintas formas. En el desarrollo conceptual de la forma de valor se puede observar con especial claridad la importancia de los tránsitos en la exposición dialéctica de Marx. Son estos tránsitos los que establecen la conexión de la exposición, los que la impulsan hacia adelante y la hacen progresar a un nivel subsiguiente. En este nuevo nivel se resuelve la insuficiencia de las categorías que se presentaba en el anterior nivel de la exposición. Por consiguiente, en las insuficiencias que se presentan en las determinaciones de las formas de valor se encuentra el elemento dinámico que impulsa el curso de la exposición a los sucesivos niveles teóricos.

Tras finalizar el análisis de la forma de valor, Marx pasa a analizar el *fetichismo de la mercancía* en el cuarto y último apartado del capítulo primero de *El capital,* cerrándose con ello la exposición de la teoría del valor en su formulación definitiva, la que se presenta en la segunda edición de *El capital.* En la primera edición, como se ha indicado anteriormente, no se aborda la cuestión del fetichismo en un apartado independiente, sino que aparece dentro del análisis de la forma de valor que se realiza en el anexo a esa primera edición. Marx presenta aquí cuatro características de la forma general de equivalente, siendo el fetichismo la cuarta de ellas. En la segunda edición, en cambio, se enumeran solo tres características de la forma general

de equivalente, y el fetichismo de la mercancía pasa a ser tratado en un apartado independiente. Esto significa que la cuestión del fetichismo solo puede comprenderse a partir del análisis de la forma de valor, pues esta parte de la exposición de Marx no hace más que sacar determinadas conclusiones que se derivan de dicho análisis.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, Marx habla con frecuencia de los enigmas y misterios que se presentan en el análisis de las determinaciones categoriales de la mercancía. Ahora, al comenzar el análisis del fetichismo de la mercancía, vuelve otra vez sobre ello:

> A primera vista, una mercancía parece una cosa evidente, trivial. Pero su análisis demuestra que es una cosa muy compleja, llena de sutilezas metafísicas y argucias teológicas. En tanto que valor de uso, no hay nada misterioso en ella […]. Pero en cuanto se presenta como mercancía, se transforma en una cosa sensiblemente suprasensible *(sinnlich übersinnliches Ding)*[123].

A lo aquí denomina Marx «suprasensible» se había referido ya en el análisis de la forma simple de valor con un término análogo. Allí había dicho que el valor es «una propiedad supranatural»[124] de las cosas que se encuentran en la relación de valor. Si el valor se constituye en la abstracción de todas las propiedades naturales del producto, tiene que ser necesariamente algo «supranatural». La objetividad de valor es, en efecto, algo puramente *social,* en tanto que es resultado de la específica relación social en la que se igualan los trabajos heterogéneos como trabajo abstracto, constituyendo así la sustancia del valor[125]. Pero como se ha mostrado en el análisis de la forma de valor, el valor solo puede manifestarse como forma de existencia cosificada de esa determinación social en el cuerpo de otra mercancía, y es ello precisamente lo que produce el fetichismo. En este sentido señala Marx que la caracterización del valor como una relación entre personas omite un aspecto decisivo, es preciso especificar que se trata de «una relación oculta bajo envoltura cósica»[126]. Ello es la consecuencia necesaria de la forma de mercancía que adopta el producto del trabajo. Marx indica que lo misterioso de la forma de mercancía no procede «del contenido de las determinaciones del valor»[127], sino que proviene de la «forma misma»[128] de mercancía, de lo que concluye:

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste simplemente, por tanto, en que les

refleja a los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales *(gesellschaftliche Natureigenschaften)* de esas cosas, y, por consiguiente, también refleja la relación social entre los productores y el trabajo global como una relación entre los objetos que existe al margen de los productores. A través de este *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles o sociales[129].

Es la propia forma de mercancía, por tanto, la que hace que las relaciones sociales entre las personas se les reflejen a estas como una relación entre cosas, lo que tiene como consecuencia que las cosas parezcan tener por naturaleza propiedades sociales. Con ello «la relación social determinada entre los hombres […] adopta para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas»[130]. Pero no se trata de una percepción invertida por parte de los individuos, sino del reflejo en su conciencia del modo en que tiene lugar efectivamente la conexión entre las personas en una forma de sociedad en la que el *mercado* es la única instancia que configura el *contexto social,* lo que tiene como consecuencia que las relaciones de los individuos en sus trabajos no sean directas, sino que se encuentren mediadas por el intercambio de mercancías. Este es el modo de socialización del trabajo propio de esta forma de sociedad, en la que los trabajos privados solo pueden valer como parte del trabajo social global a través del intercambio.

Marx descifra así la objetividad económica como la de las formas específicamente sociales que tiene que adoptar de manera necesaria el carácter social del trabajo en una sociedad basada en el intercambio generalizado de mercancías. Pero tales formas ocultan el contenido social que está a su base. Las relaciones a través de las que se constituye el proceso social aparecen veladas en las formas acabadas. De este modo, a los individuos «se les aparecen las relaciones sociales entre sus trabajos privados como lo que son, es decir, no como relaciones directamente sociales entre las personas en sus trabajos, sino más bien como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas»[131]. Con ello se pone claramente de manifiesto que la inversión de las propiedades sociales en naturales a la que está dirigida la crítica marxiana no es resultado de una percepción errónea de las verdaderas relaciones que tienen lugar en la sociedad capitalista, pues las personas perciben esas relaciones «como lo que son». Por

el contrario, esa es la consecuencia necesaria del modo de funcionamiento propio de la sociedad capitalista, en la que el trabajo privado no es inmediatamente social, sino que solo lo es a través del intercambio de los productos del trabajo como mercancías. Las relaciones sociales de las personas están *mediadas necesariamente por cosas* en esta forma de sociedad, lo que hace que el carácter social del trabajo se presente como carácter objetivo de los productos del trabajo. Por consiguiente, el que las cosas en su misma materialidad aparezcan investidas de propiedades sociales es algo consustancial a una sociedad basada en la producción mercantil. Esto tiene como consecuencia que las personas que forman parte de las relaciones sociales capitalistas le atribuyan una cualidad social *intrínseca* a las cosas en tanto que adoptan la forma de mercancía: no pueden percibir que las cosas no tienen propiedades sociales en sí mismas, sino que las tienen solo porque la conexión social se establece por medio de las cosas en esta forma de sociedad.

El fetichismo significa la cosificación de las relaciones sociales porque el movimiento de mediación constitutivo del trabajo social en el sistema capitalista no resulta visible para las personas integradas en él, de modo que las relaciones sociales se presentan cosificadas como «propiedades sociales naturales» que corresponden a las cosas independientemente del contexto social[132]. Y ello tiene como consecuencia que las cosas sigan sus propias leyes al margen de los individuos, a las cuales estos quedan plenamente sometidos: «Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar controlarlas ellos»[133]. Pero no solo la conciencia espontánea de los agentes sociales de la producción capitalista, sino también la economía política se encuentra atrapada en el carácter fetichista de la mercancía, puesto que elabora sus categorías a partir de las *formas de pensamiento objetivas* que determinan la comprensión que la sociedad burguesa tiene de sí misma: «Tales formas constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento socialmente válidas y, por tanto, objetivas para las relaciones de producción de este modo de producción social históricamente determinado que es la producción de mercancías»[134].

Puesto que las teorías de la economía política lo que hacen en última instancia es sistematizar la autocomprensión que tienen los agentes sociales integrados en las relaciones del modo de producción capitalista, la crítica de

Marx de las categorías de la economía política es al mismo tiempo una crítica de las relaciones sociales capitalistas, y a través de ello es como tiene lugar la exposición del sistema[135]. Esta exposición pone de manifiesto en el análisis del fetichismo que lo que constituye la especificidad histórica de la sociedad capitalista es que a los individuos se les reflejan sus relaciones sociales como propiedades de las cosas, lo que tiene como consecuencia que se establezca, a espaldas de los agentes sociales, un *poder autónomo* al que se encuentran *subordinados* y cuyo movimiento no pueden controlar. De este modo quedan sometidos a procesos objetivos que adquieren para ellos la consistencia de una estructura natural, al tomar por una objetividad material lo que es una objetividad puramente social. Esta percepción espontánea de los agentes de la sociedad burguesa es asumida acríticamente por la economía política, cuyo edificio teórico se levanta sobre las formas de pensamiento objetivas que surgen por sí mismas de las relaciones burguesas y se reproducen espontáneamente en la conciencia. La economía política permanece así prendida en el fetichismo de la mercancía, considerando las formas económicas como «formas naturales de la vida social», lo que la lleva a concebir implícitamente el modo de producción capitalista como inmutable, como un modo suprahistórico de la producción social. Frente a ello, el desarrollo dialéctico de las formas que lleva a cabo Marx desvela la constitución social de las formas económicas, disolviendo el carácter de naturaleza que presentan y mostrando que son el resultado de unas *relaciones sociales* que los hombres establecen entre sí dentro de un modo de producción *históricamente determinado*[136].

El fetichismo de las categorías de la economía política da lugar a las inconsistencias que Marx critica, las cuales tienen como consecuencia su transformación en economía vulgar. En efecto, la disolución de la economía política clásica, que Marx constata ya en la escuela de Ricardo en la década de 1820, se debe a las contradicciones que la economía clásica no ha sido capaz de resolver. A partir de aquí se desarrolla la economía vulgar, que permanece atrapada en las conexiones puramente aparentes, renunciando por completo a buscar la conexión interna de los fenómenos económicos. Como Marx pone de manifiesto en las *Teorías sobre el plusvalor,* la disolución de la escuela de Ricardo tiene lugar porque las categorías que describen los fenómenos que se presentan en la superficie de la economía son tomadas como determinaciones económicas autónomas, y en este sentido utilizadas

contra el fundamento mismo de la teoría del valor-trabajo: «La economía vulgar no hace nada más que expresar en forma doctrinaria la conciencia atrapada en la manifestación del modo de producción capitalista según sus motivos y representaciones. Y cuanto más se vincula a la superficie y la reproduce en un cierto orden, tanto más tiene conciencia de ser "adecuada a la naturaleza" y permanecer alejada de todos los delirios abstractos»[137].

Otra consecuencia decisiva del fetichismo en el que permanece atrapada la economía política es que el capital no es concebido por ella como una relación social de producción que pertenece a una sociedad históricamente determinada, sino como cosa, como un conjunto de medios de producción a través de los cuales se produce riqueza. El resultado es que la economía política no puede tener a través de sus categorías una conciencia suficiente de su objeto. Entiende por capital simplemente los elementos materiales del proceso de producción, en lugar de entenderlo como una relación social específica. En general, este estado de cosas da lugar a que «los agentes de la producción capitalista vivan en un mundo hechizado, y sus propias relaciones se les aparezcan como atributos de las cosas, de los elementos materiales de producción»[138]. Esta crítica adquirirá su pleno desarrollo en el libro tercero de *El capital,* en la denominada «Fórmula trinitaria». Aquí Marx expone cómo las determinaciones sociales se invierten en propiedades materiales, produciéndose la «cosificación de las relaciones de producción»[139]. Esta representación invertida hace coincidir la forma social con la existencia material, de modo que lo que no son más que *relaciones históricas* de producción se presentan como *atributos naturales* de las cosas: «Su carácter social en el proceso de producción capitalista, determinado por una época histórica concreta, es un carácter cósico innato, que les corresponde por naturaleza y, por así decir, desde la eternidad, como elementos del proceso de producción»[140].

La inversión que aquí tiene lugar es que en las formas acabadas que se presentan en la superficie de la sociedad aparecen las relaciones sociales entre las personas, que en el modo de producción capitalista se manifiestan necesariamente como una propiedad «supranatural» de las cosas, como atributos naturales de las cosas, lo que da lugar a una objetividad «fetichizada». Lo que es una *objetividad específicamente social* se presenta como *objetividad material,* dando lugar con ello a una inversión de las relaciones sociales en propiedades naturales. El análisis de Marx pone de

manifiesto que esta inversión que caracteriza el fetichismo es consustancial a la sociedad capitalista, pero no a otras formas de sociedad que no estén basadas en el intercambio generalizado de mercancías y en las que, por tanto, el mercado no sea la instancia que produce la conexión social. Y lo que se desprende de dicho análisis es que el único modo de que desaparezca el fetichismo, y con ello el dominio de las cosas sobre las personas, es abolir esta forma de sociedad basada en la producción y el intercambio de mercancías.

CRÍTICA Y SISTEMA

Como se ha mostrado en el epígrafe anterior, las formas de pensamiento objetivas que surgen espontáneamente de las relaciones que los individuos establecen entre sí en la sociedad burguesa y que se reproducen en la conciencia por sí mismas constituyen el punto de partida de la economía política. Marx entiende que el saber de sí misma de la sociedad burguesa sistematizado en las teorías de los economistas constituye un momento de la realidad del modo de producción capitalista, por lo que dicho sistema teórico conforma el hilo conductor de la crítica marxiana al tiempo que vertebra su exposición. Esta crítica no es simplemente la crítica de determinadas teorías de la economía política, sino la crítica de la economía política como ciencia. Y en este sentido la crítica es al mismo tiempo exposición sistemática del modo de producción capitalista, porque comprende tanto su constitución interna como sus formas de manifestación, y deriva a su vez el modo en que los individuos toman conciencia de su posición en el sistema, configurando así una *teoría crítica del capitalismo* que integra en su desarrollo todos estos niveles correlativos de la realidad social.

Esta forma de crítica tiene como núcleo fundamental el *desarrollo de las formas económicas* de la sociedad capitalista. Este desarrollo, que parte de la «forma económica celular» que es la «forma de mercancía del producto del trabajo o la forma de valor de la mercancía»[141], permite sacar a la luz el carácter histórico de la sociedad burguesa, frente a la comprensión espontánea que esta tiene de sí misma como una forma natural de la producción social: «Unas formas que tienen escrito en la frente que pertenecen a una formación social en la cual el proceso de producción

domina a los hombres y el hombre no domina aún el proceso de producción, se imponen a su conciencia burguesa como una necesidad natural tan evidente como el trabajo productivo mismo»[142]. En la medida en que se muestra que la forma de valor de los productos del trabajo es específica del modo de producción capitalista, se hace patente el carácter histórico de esta formación social.

Así pues, el desarrollo genético de las formas es lo que constituye la *dimensión crítica* fundamental de la *exposición sistemática* de Marx. Este desarrollo pone de manifiesto que el valor no es un atributo que pertenezca a las cosas como tales, sino una determinada relación social que adopta la forma de una relación entre cosas. El valor no les corresponde a los productos del trabajo independientemente de su circulación, sino que es solo en el intercambio donde cristaliza el trabajo abstracto que constituye la sustancia del valor. Esto lleva al eje central de la crítica marxiana a la economía política, constituido por la determinación del carácter doble del trabajo que produce mercancías, del que Marx dijo que era «lo mejor» de *El capital*[143], que pertenecía a los «tres elementos fundamentalmente nuevos del libro»[144] y, además, que «es, de hecho, todo el secreto de la concepción crítica»[145]. Este carácter doble, que la economía política nunca fue capaz de reconocer, permite establecer la *determinación formal* del trabajo en el modo de producción capitalista, lo que distingue al trabajo que produce mercancías de toda otra forma histórica del trabajo, y a partir de aquí Marx va desplegando sistemáticamente la exposición a través de la cual se lleva a cabo simultáneamente la crítica a las categorías de la economía política.

En el desarrollo de la exposición es fundamental la distinción que establece Marx entre las *relaciones esenciales* que se presentan en la esfera de la producción, donde tiene lugar el proceso de trabajo, y las *formas de manifiestación* de esas relaciones que aparecen en la esfera de la circulación, constituida por el proceso de intercambio de mercancías. Desde la perspectiva de la circulación, que es la que se manifiesta en la superficie de la sociedad burguesa, no resultan visibles las condiciones reales en que tiene lugar el proceso de trabajo, lo que tiene consecuencias decisivas a nivel ideológico: «En esta forma de manifestación, que hace invisible la relación real y muestra precisamente su contrario, se basan todas las representaciones jurídicas tanto del trabajador y como del capitalista, todas sus ilusiones de libertad, todas las patrañas apologéticas de la economía vulgar»[146]. Por

ello la exposición de Marx tiene como uno de sus principales objetivos sacar a la luz el modo en que se articulan la esfera de la circulación y la esfera de la producción, mostrando que la circulación de mercancías no es más que un momento derivado del proceso de producción capitalista. Al poner de manifiesto la articulación entre ambas esferas, Marx lleva a cabo la crítica de las formas de pensamiento espontáneas que dominan a los individuos que forman parte de las relaciones sociales burguesas y de las categorías de la economía política en las que esas relaciones adquieren una expresión científica.

Mientras que la *esfera de la producción* está constituida a partir de la división estructural de la sociedad en trabajadores asalariados y propietarios de los medios de producción, en la *esfera de la circulación* los individuos se relacionan únicamente como intercambiadores de mercancías, y en tanto que tales como personas libres e iguales. Es fundamental, por tanto, poner de manifiesto que la esfera de la circulación es solo «el proceso superficial bajo el cual ocurren en la profundidad procesos completamente diferentes, en los que aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos desaparecen»[147]. Puesto que la economía política deriva su concepción de la sociedad burguesa de las relaciones que se establecen en la esfera de la circulación, es preciso mostrar que esta es simplemente una «esfera abstracta» de la sociedad capitalista, que se funda sobre las relaciones de producción que son las verdaderamente constitutivas de la sociedad burguesa:

> La circulación simple es más bien una esfera abstracta del proceso global de producción burgués, la cual, a través de sus propias determinaciones, se muestra como momento, como mera forma de manifestación *(bloße Erscheinungsform)* de un proceso más profundo situado detrás de ella, del que resulta y asimismo la produce: el capital industrial[148].

Las relaciones de intercambio solo han adquirido un desarrollo tal que han llegado a atravesar toda la sociedad una vez que han surgido históricamente las relaciones sociales de producción capitalistas, que se encuentran regidas por leyes sustancialmente distintas a las que regulan las relaciones de intercambio. A partir de aquí es posible impugnar la comprensión burguesa del trabajo como el título originario de propiedad, que se deriva de la forma en que se manifiesta la *ley de apropiación* en la circulación. Puesto que en la esfera de la circulación tiene que respetarse el intercambio de equivalentes, la

apropiación de trabajo ajeno se presenta como resultado del propio trabajo ya objetivado en la mercancía, y con ello aparecen los individuos en sus relaciones mutuas como libres e iguales: «*Supuesta la ley de la apropiación por el trabajo propio,* y este es un supuesto que surge de la consideración de la circulación misma, no es un supuesto arbitrario, se presenta por sí mismo en la circulación un reino de libertad e igualdad burguesas fundado en esta ley»[149].

La transmutación de la ley de apropiación que se presenta en el curso de la exposición de Marx hace patente que la ley de apropiación capitalista, determinada por la relación entre el capital y el trabajo que se establece en el proceso de producción, es radicalmente distinta de la que se presenta a partir de la consideración de las relaciones equitativas del intercambio. Pero esta diferencia no es tenida en cuenta por la economía política, que elabora sus teorías a partir de las representaciones que se derivan de la esfera de la circulación. Lo que lleva a Marx a afirmar irónicamente que «la esfera de la circulación o del intercambio de mercancías» es «un verdadero Edén de los derechos humanos innatos»:

> Lo único que impera aquí es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, solo están determinados por su libre voluntad. Firman un contrato como personas libres y jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues solo se relacionan entre sí como poseedores de mercancías e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Pues cada uno solo tiene disposición sobre lo suyo. ¡Bentham! Pues cada uno de ellos solo se ocupa de sí mismo. El único poder que los une y los relaciona es el de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados[150].

Puesto que los argumentos decisivos para la legitimación de las relaciones sociales burguesas tienen su origen en las representaciones que se surgen por sí mismas de manera necesaria de la esfera de la circulación, es preciso mostrar que esta es solo la forma en que se manifiesta el proceso global capitalista en la superficie de la sociedad burguesa, y que solamente puede aparecer con ese carácter universal al estar fundada sobre proceso capitalista trabajo que tiene lugar en la esfera de la producción. Se trata de exponer la necesaria integración de las dos esferas, pues únicamente así es posible destruir la ilusión de que sean las formas económicas de la circulación y las

ideas que se derivan de ellas lo originario y constitutivo de la sociedad burguesa[151]. La exposición de Marx muestra que las ideas burguesas de *libertad e igualdad* y la *explotación del trabajo asalariado* son las dos caras de la misma moneda, pues solo es posible que todos los miembros de la sociedad se presenten en la esfera de la circulación como personas libres e iguales una vez consumada la escisión en clases sobre la que se funda la sociedad capitalista.

La crítica de Marx al modo de operar de la economía política con las categorías pone así de manifiesto que la apariencia de inmediatez e independencia con que se presentan las formas económicas simples tiene como presupuesto el proceso de producción capitalista de mercancías. El hecho de que *todos* los productos del trabajo tengan ya un valor de cambio presupone la relación determinada entre el *capital* y el *trabajo* que está a la base de la sociedad capitalista, y solo si se abstrae de ella puede tomarse el valor de cambio como una forma económica que corresponde en esa determinación simple a todas las sociedades históricas. Lo que constituye el fundamento las formas simples no son las relaciones de intercambio, en las que los individuos se presentan como libres e iguales, sino la específica *división en clases* a partir de la que ha surgido la sociedad burguesa. Esas formas no tienen una existencia independiente, sino que son solo la expresión abstracta de las relaciones sociales históricamente más desarrolladas, y solamente pueden aparecer como simples y autónomas en la esfera de la circulación sobre el estado más desarrollado de su base histórica específica, de la cual precisamente hace abstracción la economía política.

Es efectivamente un determinado desarrollo histórico el que ha dado como resultado que una parte de la sociedad haya sido expropiada de sus medios de producción y no tenga otra opción para sobrevivir que vender lo único que le ha quedado, su fuerza de trabajo, mientras que otra parte de la sociedad se ha erigido en propietaria de los medios de producción, que se convierten en capital precisamente en relación con el trabajo asalariado. Se establece de esta forma lo que Marx denomina «relación de capital *(Kapitalverhältnis)*»[152], que es la estructura constitutiva del modo de producción capitalista. Ahora bien, aunque es fundamental poner de manifiesto el carácter históricamente devenido de esta relación estructural y criticar, a partir de ello, la comprensión naturalista que tiene la economía burguesa de la producción capitalista, no es necesario considerar el proceso

histórico para analizar dicha estructura. En este sentido, Marx insiste en que la «relación de capital» que está a la base del modo de producción capitalista es *reproducida* como resultado del propio *proceso de producción.* El sistema capitalista ya constituido genera en su funcionamiento orgánico las relaciones sociales que constituyen sus propios supuestos, los cuales son así el resultado de su existencia[153]. Frente a la economía política, que entiende el capital en términos puramente materiales, como una determinada cantidad de dinero y medios de producción que poseen determinados individuos y que utilizan para producir riqueza, Marx muestra que el capital es una determinada relación social de producción. Solo a partir de esta relación se puede realizar como el movimiento que produce riqueza a través de la valorización de la suma de valor originaria, y este movimiento reproduce simultáneamente dicha relación: «El proceso capitalista de producción, considerado en su conexión o como proceso de reproducción, produce, por tanto, no solo mercancías, no solo plusvalor, sino que produce y reproduce la relación de capital misma, por un lado el capitalista, por el otro el trabajador asalariado»[154].

Así pues, el proceso de producción capitalista reproduce permanentemente a través de su funcionamiento la relación de clase que constituye su presupuesto, para lo cual basta con garantizar la igualdad formal de los individuos y la libre propiedad sobre sus mercancías. Pero si además se considera el proceso de producción en su fluencia continua, se pone de manifiesto que la suma de valor con que el capitalista paga la fuerza de trabajo proviene íntegramente del plusvalor anterior que se ha apropiado el capitalista sin equivalente alguno. Con ello se hace patente que la ley de apropiación que rige en el sistema capitalista no está basada en el trabajo propio, tal como considera la conciencia burguesa y sanciona teóricamente la economía política. Esto es lo que Marx designa como *transmutación dialéctica* de la ley de apropiación[155], con lo que no se está refiriendo a una transformación que tenga lugar en la evolución histórica, tal como ha sido interpretada por el marxismo tradicional, sino a una transformación que se presenta en el desarrollo de la exposición sistemática, en el curso de la cual se invierte la apariencia que se había presentado anteriormente de que es el trabajo lo que constituye el modo originario de apropiación.

La exposición de Marx del proceso de producción del capital no solo destruye la visión armónica del mismo que tiene la economía burguesa, sino

también la crítica de las relaciones burguesas realizada por un gran número de teorías socialistas, que critican la existencia de un intercambio injusto entre el capitalista y el trabajador. La explicación de Marx del proceso de producción de plusvalor muestra que este no infringe las leyes del intercambio mercantil, sino que tiene lugar bajo el perfecto cumplimiento de las mismas. El consumo de valores de uso se realiza *fuera* de la esfera de la circulación, y es ahí donde tiene lugar la producción del plusvalor en la que el capitalista se apropia sin equivalente del plustrabajo de los trabajadores. Cuando Marx expone el proceso de acumulación de capital a través del cual se transforma el *plusvalor* en *capital,* muestra que es precisamente la apropiación de plustrabajo anterior lo que permite al capitalista seguir apropiándose de trabajo no pagado. En efecto, sea cual sea origen de la suma de valor inicial con la que el poseedor de dinero pagara en un primer momento el valor de la fuerza de trabajo comprada por él, en el curso ulterior del proceso de producción dicho valor se adquiere en su totalidad del trabajo no pagado por el capitalista:

> La relación de intercambio entre el capitalista y el trabajador se convierte solo en una apariencia perteneciente al proceso de circulación, una mera forma que es ajena al contenido mismo y simplemente lo mistifica. La compra y la venta constantes de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido es el cambio permanente por parte del capitalista de una parte del trabajo ajeno ya objetivado, que se apropia incesantemente sin equivalente, por una cantidad siempre mayor de trabajo vivo ajeno[156].

Marx se refiere a la «forma» de este proceso como una «apariencia» que surge de la esfera de la circulación. Es efectivamente una apariencia en la medida en que es extraña al contenido, pues se presenta como separada e independiente de él. En este sentido oculta la relación real que tiene lugar en la esfera de la producción, y al aparecer esa relación formal como la única y verdadera relación entre el trabajo y el capital lo que hace es «mistificar» la relación que tiene lugar en el proceso de producción. Pero Marx no dice que el contenido implique la lesión de esa forma. De hecho, ese contenido se reproduce a través de la mediación formal entre el trabajo y el capital que tiene lugar en la esfera de la circulación. La pretensión de Marx no es *separar forma y contenido,* sino *mostrar su conexión* sobre la base de una forma específica de organización social, exponiendo el modo en que se integran.

Marx ha demostrado ya anteriormente que el plusvalor surge precisamente

de la aplicación del intercambio de equivalentes en la circulación, y ahora vuelve a insistir sobre ello[157]. Este intercambio, que Marx denomina aquí la forma, permite que el capitalista se apropie de trabajo ajeno sin intercambio en el proceso de producción: el capitalista respeta las leyes del intercambio al mismo tiempo que extrae plustrabajo del trabajador. Por lo que respecta a la ley de apropiación, considerando el proceso en los términos en que se presentaba hasta ahora, parecía que el modo originario de apropiarse de trabajo ajeno fuese solo el trabajo propio[158]. Ahora bien, considerando el proceso en su fluencia continua, se constata que independientemente del modo de apropiación «originario» que parece presentarse a partir de la consideración de la relación de intercambio, a lo largo del proceso ya no es más el trabajo propio lo que constituye el título de propiedad, pues *todo el valor* con el que el capitalista paga la fuerza de trabajo *proviene del plusvalor* extraído a los trabajadores en el proceso de producción. A esto es a lo que se refiere Marx cuando habla de la «transmutación de las leyes de apropiación»:

> La ley de la apropiación o ley de la propiedad privada, que se basa en la producción y circulación de mercancías, se transmuta por su dialéctica propia, interna e inevitable, en su contrario directo. El intercambio de equivalentes, que aparecía como la operación originaria, se ha dado la vuelta de tal modo que ahora solo se intercambia en apariencia, en tanto que, en primer lugar, la parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo solo es una parte del producto del trabajo ajeno apropiado sin equivalente y, en segundo lugar, no solo tiene que ser reintegrada por su productor, el trabajador, sino que tiene que ser reintegrada con un nuevo excedente[159].

La interpretación de la dialéctica como expresión abstracta del desarrollo histórico efectivo, en la cual se presenta la unidad de la exposición lógica y el proceso histórico, ha querido encontrar una confirmación en esta transformación de la ley de apropiación[160]. Pero Marx no se refiere aquí a que esta transformación haya tenido lugar en el desarrollo histórico. Se trata de una transformación que se presenta *en el curso de la exposición sistemática,* en la cual se transforma la representación que se había presentado anteriormente sobre el intercambio y la apropiación cuando todavía no había sido objeto de consideración el proceso de producción de capital en toda su complejidad. Aparecía entonces el intercambio de equivalentes «como la operación originaria», y puesto que según ello solo se puede obtener del otro en el cambio tanto como uno mismo haya producido

con su trabajo, se presentaba la apariencia de que la única fuente de posesión de las mercancías solo podía ser el trabajo propio, de modo que este constituye el derecho originario de propiedad. Esta *apariencia se invierte en su contrario* en el momento en que se muestra que el intercambio de la mercancía fuerza de trabajo le permite obtener al comprador de la misma, a través de su uso, más valor del que aporta en el intercambio al trabajador, y que es precisamente con ese plusvalor con lo que paga el valor de la fuerza de trabajo[161].

En la historia real no ha habido ningún tránsito de una producción y circulación mercantil no capitalista a una capitalista en el que se haya dado algo así como una «inversión dialéctica» de las leyes de apropiación. La producción y circulación mercantil no capitalista que se presenta en *El capital* es una construcción teórica en la que se presupone que la propiedad está fundada en el propio trabajo, pero una formación social así *no ha existido nunca en la historia.* La circulación mercantil no capitalista era una circulación mercantil en sociedades no capitalistas, y en dichas sociedades no era precisamente el trabajo propio en lo que estaba fundada la propiedad. Dichas sociedades eran igualmente sociedades de clases, del mismo modo que la capitalista, pero en ellas las relaciones de dominio y de propiedad eran personales, no estaban mediadas materialmente, como en la sociedad capitalista. En estas sociedades no dominaba nada parecido a la ley del valor, como sostiene la interpretación de Engels. Marx establece claramente, por el contrario, que la ley del valor solo se desarrolla plenamente en la sociedad capitalista[162]. No se trata, pues, de ninguna transformación que tenga lugar en el curso de la historia, sino del modo distinto en que se presenta la relación entre el capital y el trabajo cuando pasamos de considerarla desde el punto de vista de la producción y circulación de mercancías a la producción en escala ampliada en que tiene lugar proceso de acumulación, en el cual ya no se considera solo cómo el capital se transforma en plusvalor, sino cómo el plusvalor se transforma a su vez en capital. Y esta progresión tiene lugar en el curso de la exposición, no en el curso de la historia. En la evolución histórica, como Marx establece inequívocamente, es solo a partir del momento en que «el trabajador mismo vende libremente la fuerza de trabajo como mercancía» (que como se ha puesto reiteradamente de manifiesto es la condición estructural del modo de producción capitalista) cuando surge un sistema basado en la producción y el intercambio generalizado de mercancías:

> Es también a partir de ese momento cuando se generaliza por primera vez la producción de mercancías y se convierte en la forma típica de la producción; es solamente a partir de ese momento cuando cada producto ya desde un principio es producido para la venta y toda la riqueza producida pasa a través de la circulación. Solo entonces, cuando el trabajo asalariado se convierte en su base, la producción de mercancías se impone a la sociedad entera; y es solo entonces también cuando despliega todas sus potencias ocultas[163].

Esto significa que una producción de mercancías que no esté basada en el trabajo asalariado, o lo que es lo mismo, una producción de mercancías que no tenga lugar en condiciones capitalistas, no ha existido nunca en la historia como modo de producción que abarcara todas las relaciones sociales. La producción generalizada de mercancías solo ha llegado a existir históricamente bajo condiciones capitalistas, se trata de *dos lados del mismo proceso histórico*[164]. Marx desarrolla su exposición partiendo de las relaciones de intercambio mercantil que imperan en la superficie del sistema capitalista ya constituido, y va progresando hacia el proceso de producción subyacente. Al considerar este en su flujo ininterrumpido, se constata que la ley de apropiación que gobierna el sistema no está basada en el trabajo propio, sino que el trabajo crea propiedad para el capitalista y es la propiedad del capitalista lo que le permite apropiarse del trabajo realizado por el trabajador:

> Originariamente se nos apareció el derecho de propiedad fundado en el trabajo propio. Al menos debía valer esta suposición, dado que se enfrentan solo poseedores de mercancías con iguales derechos, el medio para la apropiación de la mercancía ajena es solo la enajenación de la propia mercancía, y esta última solo se puede producir por el trabajo propio. La propiedad aparece ahora, por el lado del capitalista, como el derecho a apropiarse de trabajo ajeno no pagado o de su producto, y por el lado del trabajador, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La escisión entre propiedad y trabajo se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de su identidad[165].

Marx establece en este pasaje una distinción entre la ley de apropiación de la *producción mercantil* y la ley de apropiación del *modo de producción capitalista.* A la primera ley la denomina «originaria». Pero no se refiere con ello a que sea anterior históricamente, de modo que se tratase aquí de un

tránsito histórico de un modo de producción a otro. Con el término «originaria» se refiere a que es la que se ha presentado en primer lugar en la exposición. En efecto, en el nivel anterior de la exposición todavía no se había analizado la acumulación de capital. Se había considerado la producción capitalista haciendo abstracción del proceso de acumulación. A ese nivel teórico parecía que la apropiación originaria tenía que estar basada necesariamente en el trabajo propio. Ahora, en cambio, al constatar la transformación del plusvalor en capital y considerar el proceso en la dimensión de su continua renovación, se ve que lo que paga el capitalista al trabajador proviene del plusvalor anterior que han producido los trabajadores y que se ha apropiado el capitalista, de modo que lo intercambiado no es el resultado del trabajo propio del capitalista, sino del plustrabajo arrancado al trabajador sin equivalente en el proceso de producción: el valor que ingresa en la circulación para la compra de nueva fuerza de trabajo proviene íntegramente de trabajo no pagado por el capitalista al trabajador.

No se trata, por tanto, de dos tipos leyes que rijan en dos sociedades históricas distintas. La producción *generalizada* de mercancías es la producción *capitalista* de mercancías, y las leyes de apropiación que gobiernan esta producción son las leyes de apropiación capitalista. Marx se refiere a esta transformación de un tipo de leyes en otras en los siguientes términos: «En la misma medida en que la producción mercantil se sigue configurando en producción capitalista según sus propias leyes inmanentes, en la misma medida se transmutan las leyes de propiedad de la producción mercantil en leyes de apropiación capitalista»[166]. En la historia no ha sucedido que la producción mercantil se haya configurado «según sus propias leyes inmanentes» en producción capitalista. Este proceso forma parte de la construcción conceptual de Marx. En esta, a partir de la producción mercantil basada en la circulación de mercancías y dinero, se desarrolla la producción basada en el capital industrial. En la historia, a partir de la circulación de mercancías y dinero, se desarrolla el capital comercial y el capital usurario, y solo después surge el capital industrial, y con él la producción mercantil desarrollada. Del mismo modo que en la historia no ha tenido lugar este «desarrollo inmanente» de un modo de producción a otro, porque *históricamente* son el *mismo modo de producción,* tampoco ha tenido lugar la transformación de la ley de propiedad de la producción mercantil en ley de apropiación capitalista. El intercambio mercantil que Marx analiza es desde

el primer momento de su exposición un intercambio mercantil en un sistema de cambio desarrollado, el cual solo ha surgido históricamente con el sistema capitalista. La abstracción de los momentos de este proceso que se van introduciendo progresivamente en el desarrollo teórico hace que las cosas se presenten de modo distinto en el curso sucesivo de la exposición.

Lo que ocurre es que los presupuestos reales para que la circulación (y las ideas sobre la apropiación que de ella se derivan) pueda aparecer como una esfera autónoma que se extiende a toda la sociedad, no resultan «inmediatamente de la consideración de la circulación simple», sino que «yacen tras ella, como las relaciones económicas incluidas en la división del trabajo»[167]. La exposición de Marx muestra que esos presupuestos de la circulación están constituidos por la *forma de trabajo específica* de la sociedad burguesa, a partir de la cual es posible la producción capitalista de mercancías. De este modo lleva a cabo Marx una crítica fundamental de la economía política, así como de aquellas corrientes socialistas que derivan sus planteamientos, al igual que la economía burguesa, de las ideas que surgen de la circulación simple. Para Marx, Proudhon representa mejor que ningún otro el teórico que permanece atrapado en la apariencia de la circulación simple y trata de utilizar las ideas que resultan de ella contra la sociedad capitalista. Es el socialismo pequeñoburgués que considera la producción y el intercambio mercantil como la forma suprema de sociedad. La concepción socialista de Proudhon es calificada por Marx como la «utopía del filisteo», que es consecuencia de la mentalidad pequeñoburguesa que considera que «la producción mercantil es el *nec plus ultra* de la libertad humana y la independencia individual»[168].

Frente a estas concepciones, la exposición de Marx pone de manifiesto que la idea de que el trabajo constituye el título originario de propiedad se deriva de las relaciones de intercambio que se presentan en la superficie de la sociedad burguesa, y que dicha ley de apropiación por el trabajo propio no se ha presentado nunca en sociedades anteriores. Lo que hace la economía burguesa es simplemente proyectar sobre formas de sociedad preburguesas una representación que dimana de las relaciones de la moderna sociedad capitalista. La exposición de Marx está dirigida a mostrar que aquello que a la conciencia burguesa se le presenta como la condición originaria de todo intercambio, en realidad tiene como presupuesto las relaciones de producción capitalistas, algo que queda encubierto por las propias relaciones que se

establecen en la esfera del intercambio. La ley de apropiación por el trabajo propio se revela así como la *apariencia ideológicamente funcional* que se desprende de las relaciones que se establecen en la esfera de la circulación:

> De ahí que todos los economistas modernos declaren el trabajo propio como el título de propiedad original y *la propiedad que es resultado del trabajo propio como el presupuesto fundamental de la sociedad burguesa.* […] El presupuesto mismo se basa en el *presupuesto del valor de cambio en cuanto relación económica que domina la totalidad de las relaciones de producción y de intercambio,* y él mismo es, por tanto, un *producto* histórico de la sociedad burguesa, de la sociedad del valor de cambio desarrollado[169].

Frente a la concepción de la economía política, que permanece apresada en las representaciones que se derivan de la esfera de la circulación, la exposición de Marx hace patente que el hecho de que los individuos se presenten como libres e iguales en las relaciones de intercambio solo es posible porque se ha producido previamente la división en clases propia de la sociedad burguesa, lo cual es resultado de todo un proceso histórico en el que los trabajadores han sido expropiados de sus medios de producción. Se pone así de manifiesto que las relaciones de intercambio no son las relaciones constitutivas de la sociedad burguesa, sino momentos derivados del proceso de producción capitalista. Por lo tanto, las leyes que están a la base de las relaciones de intercambio no son las leyes originarias a partir de las que ha surgido históricamente la moderna sociedad burguesa, sino que son simplemente el *reflejo* en la *esfera de la circulación* de las leyes de apropiación capitalistas. Se muestra así que las leyes que regulan el intercambio en la sociedad capitalista, lejos de ser leyes naturales, son resultado de una forma histórica de sociedad que se constituye a partir de unas relaciones de producción en las que esas leyes no son operativas, y en las que están ausentes la libertad y la igualdad que se presentan en las relaciones de intercambio.

Esta crítica de Marx tiene como nervio central la determinación de la esfera del intercambio como momento abstracto del sistema capitalista, lo que supone que el intercambio generalizado de mercancías solo tiene lugar con el desarrollo pleno del modo de producción capitalista. Con esto se hace patente que la construcción teórica de Marx no parte en ningún caso de un modo de producción anterior al capitalismo, sino de la esfera de la circulación

haciendo abstracción de la esfera de la producción, pues en tanto que crítica inmanente de la economía burguesa y de la conciencia burguesa acepta como punto de partida la perspectiva de estas. Pero mientras la exposición de Marx transita desde el proceso de circulación al de producción, la economía burguesa permanece atrapada en el modo de consideración que surge de las relaciones de intercambio, y al entender estas relaciones y las ideas que emanan de ellas como lo originario de la sociedad burguesa, no hace más que caer en una mera apariencia, que encubre las relaciones que tienen lugar en el proceso de producción[170]. Al sacar a la luz la conexión entre ambas esferas, Marx pone de manifiesto que la esfera de la circulación lo que hace en realidad es ocultar que en la esfera de la producción solo se produce *valor* en tanto que se produce *plusvalor.* Mientras que si se considera la circulación como una esfera separada, tal como hace la economía burguesa, entonces «toda esa sabiduría consiste en permanecer en las relaciones económicas más simples, que consideradas independientemente son abstracciones puras; pero en la realidad están mediadas por contraposiciones más profundas y presentan solo un lado en el que su expresión se ha borrado»[171].

Marx lleva a cabo de este modo una crítica fundamental de la economía política, que se limita a adoptar la perspectiva de la circulación y a considerar las relaciones que se presentan en esta esfera como las relaciones constitutivas de la sociedad burguesa. Frente a ello, la exposición de Marx muestra que la circulación no es más que una esfera abstracta del proceso global capitalista, que tiene a su base las relaciones que se establecen en la esfera de la producción, en la cual desaparecen la libertad y la igualdad existentes en las relaciones de intercambio. Solo con el surgimiento histórico de las relaciones sociales de producción capitalistas se ha desarrollado la circulación simple hasta el punto de abarcar la entera sociedad, por lo que las relaciones de intercambio, lejos de ser las relaciones constitutivas de la sociedad burguesa, tienen ellas mismas otros presupuestos que no resultan visibles desde la esfera del intercambio. De este modo, la exposición de Marx, que progresa desde la esfera de la circulación a la de la producción y muestra cómo se integran ambas esferas, desvela la comprensión mistificada que la sociedad burguesa tiene de sí misma a través de la crítica a las categorías de la economía política en las que se expresa teóricamente dicha comprensión.

[1] K. Marx, *Einleitung, op. cit.,* p. 41 (28).
[2] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 203 (220).
[3] La diferencia entre la comprensión marxiana de la dialéctica en su obra de juventud y la que se presenta en su obra de madurez es expresada por Fulda en los siguientes términos: «Para el Marx feuerbachiano todavía no era importante en la dialéctica hegeliana el hecho de que está se pudiera utilizar, en una configuración modificada, como forma de exposición crítico-sistemática de los resultados de la investigación de las ciencias particulares; sino que con ella parecía haberse encontrado una expresión para el movimiento de la historia. […] Por el contrario, como "método de elaboración" de la economía burguesa, se distinguió la dialéctica inmediatamente de la consideración histórica y de la exposición de sus objetos. […] La conexión de fenómeno y esencia que revela el método de desarrollo más bien debe fijar al mismo tiempo los puntos en los que la exposición sistemática es sustituida por la consideración histórica y en los que hay que corregir la apariencia de que se trata solo de desarrollos conceptuales». H. F. Fulda, «Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode», *op. cit.,* p. 210.
[4] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 372 (420-421).
[5] *Ibid.* (420).
[6] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 161 (205).
[7] D. Riedel, «Grenzen der dialektischen Darstellungsform», *op. cit.,* p. 18.
[8] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert III, op. cit.,* pp. 497-498 (449).
[9] Bader define el desarrollo conceptual como la «explicación de la necesidad de las formas de existencia del modo de producción burgués, de las formas de manifestación del valor, a través de la deducción a partir de su concepto, correspondientemente a la tarea de la ciencia, que es comprenderlas como necesarias. El desarrollo conceptual significa mostrar el proceso de constitución de las formas necesarias de la superficie de la producción burguesa a partir de las relaciones esenciales». V.-M. Bader *et al., Krise und Kapitalismus bei Marx,* Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1975, p. 77.
[10] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 27 (56).
[11] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* pp. 85-86 (77).
[12] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert II, op. cit.,* 166 (149).
[13] F. Martínez Marzoa, *La filosofía de* «*El capital*» *de Marx, op. cit.,* p. 39.
[14] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 177 (190).
[15] *Ibid.,* pp. 183-184.
[16] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 174.
[17] *Ibid.* Un desarrollo de estos planteamientos sobre la función de la contradicción y la contraposición en la exposición de Marx puede verse en M. Heinrich, «Hegel, die "Grundrisse" und das "Kapital"», *Prokla,* Berlín, 1986, pp. 146 y ss.
[18] G. Göhler, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx, op. cit.,* p. 126.
[19] H. Kocyba, *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen «Kapital»,* Fráncfort, Europäische Verlaganstalt, 1979, p. 100.
[20] *Ibid.,* p. 146.
[21] Cfr. H. Brentel, *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel, op. cit.,* p. 32.
[22] *Ibid.,* p. 41.
[23] *Ibid.,* p. 10.
[24] *Ibid.,* p. 78.
[25] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 56 (89-90).
[26] Carta del 24 de agosto de 1867, *MEW* 31, p. 326.
[27] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 90 (127).
[28] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 49 (83).
[29] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 15 (9).

[30] La caracterización originaria del punto de partida de la exposición se encuentra en los *Grundrisse* en los siguientes términos: «La primera categoría en la que se presenta la riqueza burguesa es la *mercancía.* La mercancía misma aparece como unidad de dos determinaciones». K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 767 (464).

[31] En su obra de crítica de la economía política, Marx utiliza sistemáticamente como sinónimos los términos «sociedad burguesa» y «sociedad capitalista».

[32] K. Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Ökonomie», op. cit.,* pp. 361-362 (39).

[33] Como indica Alfred Schmidt, «la mercancía es algo "abstracto", todavía indeterminado conceptualmente, pobre en contenido, a partir de lo cual se asciende por necesidad interna a un conocimiento más concreto, más diferenciado». A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik, op. cit.,* p. 61.

[34] K. Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Ökonomie», op. cit.,* p. 369 (48).

[35] No menos fundamental en la frase citada es la determinación de la mercancía como «forma social» «en que se representa el producto del trabajo». Esta cuestión central la abordaremos más adelante.

[36] J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica, op. cit.,* pp. 92-93.

[37] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* pp. 42 (42).

[38] Adam Smith considera que la causa del aumento de la riqueza se encuentra en el trabajo, por lo que establece que la investigación de la riqueza debe partir de «la capacidad productiva del trabajo». A. Smith, *La riqueza de las naciones,* Madrid, Alianza, 1990, p. 28.

[39] Ricardo especifica el planteamiento de Smith al considerar que es del valor, determinado por la cantidad relativa de trabajo, de donde hay que partir en la investigación: «El valor de un artículo, o sea la cantidad de cualquier otro artículo por la cual puede cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción». D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación,* México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 9.

[40] W. F. Haug, *Lecciones de introducción a la lectura de «El capital», op. cit.,* p. 209.

[41] Kosík ha señalado a este respecto que «la idea de que la mercancía es la forma económica elemental del capitalismo únicamente puede convertirse en punto *de partida* del planteamiento científico en el caso de que todo el desarrollo de la exposición *demuestre* la legitimidad de ese punto de partida. Para que Marx pudiese *partir* de la mercancía, como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, debía conocer *ya* el capitalismo como totalidad de determinaciones desarrolladas». K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto, op. cit.,* p. 198.

[42] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 52 (169).

[43] Respecto a esta cuestión afirma Marx que «solo consideradas en el curso de la ciencia aparecen estas determinaciones abstractas precisamente como las primeras y más pobres», siendo en la realidad resultado de un modo de producción plenamente desarrollado. Cfr. K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 173 (186).

[44] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 50 (84).

[45] Cfr. A. Smith, *La riqueza de las naciones, op. cit.,* p. 62. Smith no solo establece la diferencia conceptual, como ya habían hecho antes otros economistas, sino que fija la diferencia terminológica, distinguiendo entre *«value in use»* y *«value in exchange».*

[46] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 16 (10). Lukács ha observado a este respecto que «cuanto más desarrollada está una ciencia moderna, cuanto más plenamente ha conseguido claridad metódica acerca de sí misma, tanto más resueltamente tiene que apartarse de los problemas ontológicos de su esfera, tanto más resueltamente tiene que eliminar esos problemas del campo de la conceptualidad por ella elaborada. Cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más

se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el que es metódica y principalmente *inasible* el mundo situado fuera de su propio campo, y con él, también, y hasta en primer término, la materia propuesta para el conocimiento, *su propio y concreto sustrato de realidad.* Marx ha formulado muy agudamente esta cuestión por lo que hace a la economía, diciendo que "el valor de uso como valor de uso cae fuera del círculo de consideración de la economía política"». G. Lukács, *Historia y conciencia de clase, op. cit.,* p. 147.

[47] H. Marcuse, *Razón y revolución, op. cit.,* pp. 302-303.

[48] K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* p. 19. Como señala Behrens en relación con ello, «las mercancías como valores son expresiones de una unidad, mientras que como objetos de uso están referidas a las necesidades humanas, por tanto, solo como valores está dada su referencia social. Solo en el intercambio reciben los valores su forma social». D. Behrens, «Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse», en D. Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis und Ökonomiekritik, op. cit.,* p. 182.

[49] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 51 (85).

[50] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 200.

[51] Como indica Marx en un contexto teórico equivalente, el valor de cambio «tiene que ser comprendido como la forma dominante en la sociedad burguesa, de modo que *todas las relaciones inmediatas de los productores con sus productos* como valores de uso han desaparecido; *todos los productos como productos comerciales*». K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 52 (169).

[52] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 52 (86).

[53] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 18 (13).

[54] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 53 (86).

[55] A este respecto observa Sohn-Rethel que para Marx el valor no es «una esencia puramente cuantitativa contenida en la mercancía», sino que es «una relación socialmente necesaria que surge de la acción de los hombres, en la cual las relaciones sociales de los hombres se "cosifican", esto es, se desplazan a una relación entre sus mercancías». A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit, op. cit.,* p. 76.

[56] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* pp. 31-32 (29).

[57] K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* p. 48.

[58] Ricardo ciertamente se refiere al trabajo como «fuente original» del valor, y lo designa asimismo como la «verdadera base» del valor. Cfr. D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación· op. cit.,* p. 11, p. 19. Pero Ricardo no desarrolla en ningún momento la determinación del trabajo como la sustancia que genera el valor, sino que a partir de esa caracterización general pasa a ocuparse inmediatamente de la determinación cuantitativa.

[59] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert II, op. cit.,* pp. 504-505 (464). Más adelante Marx vuelve a insistir sobre esta cuestión: «Esta transformación de los trabajos de los individuos privados contenidos en las mercancías en *trabajo social igual* y, por tanto, como trabajo representable en todos los valores de uso, intercambiable con todos, este aspecto *cualitativo* del asunto, contenido en la representación del valor de cambio como dinero, no está desarrollado en la obra de Ricardo». K. Marx, *Theorien über den Mehrwert III, op. cit.,* p. 128 (116).

[60] Como indica Behrens, mientras que la economía política «parte del tiempo de trabajo concreto como *spended labour* y fijado cuantitativamente, para Marx el tiempo de trabajo no está dado inmediatamente como cuantitativamente determinado». D. Behrens, «Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse», *op. cit.,* p. 179.

[61] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 56 (89).

[62] En relación con ello señala Marx: «El trabajo que se representa en el valor de cambio está presupuesto como trabajo de individuos aislados. Deviene social al adoptar la forma de su contrario

inmediato, la forma de la universalidad abstracta». K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 21 (16-17).

[63] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 88 (125).

[64] *Ibid.,* p. 56 (89).

[65] *Ibid.* (89-90).

[66] *Ibid.,* p. 57 (91).

[67] *Ibid.,* p. 58 (92).

[68] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 24 (19).

[69] M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx, op. cit.,* p. 49.

[70] Carta del 11 de julio 1868, *MEW* 32, p. 552.

[71] Cfr. K. Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Ökonomie», op. cit.,* p. 369 (48).

[72] En la siguiente consideración de la *Contribución* se muestra claramente el absurdo que supone desde la concepción del valor de Marx tratar de demostrar que el trabajo es la sustancia del valor, a lo que se califica aquí como tautológico: «En tanto que el valor de cambio de las mercancías no es, de hecho, nada más que la relación de los trabajos de los individuos entre sí como trabajo igual y general, que no es sino la expresión objetiva de una forma específicamente social del trabajo, es una tautología decir que el trabajo es la única fuente del valor de cambio y, por tanto, de la riqueza, en la medida en que la misma consiste en valores de cambio». K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 22 (18).

[73] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 76 (111).

[74] *Ibid.,* p. 61 (95).

[75] Heinrich considera que en este caso, como en otros similares, no se trata solo de formulaciones desafortunadas de Marx, sino que existe una ambivalencia fundamental en su pensamiento. Sostiene que en la obra de Marx se cruzan constantemente dos discursos distintos: por un lado, el discurso teórico genuinamente marxiano, que supone la crítica de la economía política como ciencia, y por otro lado, un discurso construido sobre los conceptos propios la economía política clásica. Esto hace que el discurso teórico de los clásicos ocupe un lugar central en los planteamientos de Marx, lo que da lugar a que el desarrollo categorial sea ambivalente en lugares decisivos de su obra. Según Heinrich, dichas ambivalencias «no están causadas simplemente por residuos anacrónicos del discurso clásico, que se podrían separar sin más de una configuración teórica "correcta". Los elementos del discurso clásico son integrados en el nuevo campo teórico, interfiriendo así con las categorías fundamentales del mismo y generando problemas específicos». M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 17.

[76] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 62 (96).

[77] *Ibid.,* p. 87 (124).

[78] Sobre este manuscrito, véase el epígrafe «Los textos fundamentales de la crítica de la economía política» del capítulo IV.

[79] K. Marx, *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals», MEGA* II.6, pp. 31-32.

[80] *Ibid.,* p. 31

[81] *Ibid.,* p. 41.

[82] Carta del 11 de julio de 1868, *MEW* 32, p. 552.

[83] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 88 (125).

[84] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, op. cit.,* p. 28 (25).

[85] *Ibid.,* p. 31 (29).

[86] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 104 (100).

[87] K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* pp. 31-32.

[88] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 95 (132).

[89] A este respecto observa Backhaus que «el análisis de la estructura lógica de la forma de valor no se puede separar de su contenido histórico-social. La teoría clásica del valor-trabajo no se plantea siquiera la pregunta por la constitución histórico-social de aquel trabajo que se presenta como "generador de valor"». H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform, op. cit.,* p. 51.

[90] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 52 (86).

[91] *Ibid.*

[92] *Ibid.,* p. 62 (96).

[93] *Ibid.*

[94] K. Marx, *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals», op. cit.,* p. 32.

[95] *Ibid.*

[96] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 62 (96).

[97] F. Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital» de Marx, op. cit.,* p. 39.

[98] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 62 (96-97).

[99] Cfr. *ibid.,* p. 63 (98).

[100] *Ibid.,* p. 65 (100).

[101] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 66 (100). Como se sabe, en el análisis de la forma simple de valor, Marx toma la tela como ejemplo de la mercancía que está en la forma relativa de valor y la chaqueta como ejemplo de la que está en la forma de equivalente.

[102] Ciertamente, puesto que la relación de valor tiene a su base la relación de intercambio, que es simétrica, se puede invertir dicha relación de intercambio, de modo que en la nueva relación de valor las mercancías inviertan sus respectivas funciones. Pero esto no cambia nada: en la nueva relación de valor, la mercancía que ahora está en la forma de equivalente (la que antes estaba en la forma relativa de valor) solo puede expresar en su cuerpo el valor de la otra mercancía, pero no el suyo propio. Las mercancías que se tomen pueden ser cualesquiera, por ello denomina Marx a la forma simple de valor también forma contingente de valor. Pero una vez dentro de la relación de valor, su forma respectiva queda fijada.

[103] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 67 (102).

[104] *Ibid.,* p. 70 (106).

[105] *Ibid.,* p. 73 (108). Marx indica en referencia a ello en la primera edición de *El capital:* «Esta *inversión* a través de la cual lo concreto sensible se presenta como forma de manifestación de lo universal abstracto, y no al revés, lo universal abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión de valor. Esto es lo que hace difícil su comprensión». K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* p. 634.

[106] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 73 (108).

[107] La relación entre ambos niveles de la exposición se puede constatar ya al observar la estructuración del anexo a la primera edición de *El capital.* Este anexo, que lleva por título «La forma de valor», y que pretende ser una versión popularizada de la forma de valor contenida en el primer capítulo, aborda la cuestión del fetichismo como una característica de la forma del equivalente, no como un desarrollo independiente.

[108] *Ibid.,* p. 72 (107). Sobre esta cuestión le dice Marx a Engels: «Los señores economistas no han comprendido lo más simple de todo, que la forma *20 varas de tela = 1 chaqueta* es solo la base no desarrollada de *20 varas de tela = 2 libras esterlinas,* por tanto, que la *forma más simple de la mercancía,* en la que su valor todavía no está expresado como relación con todas las demás mercancías, sino solamente como *diferenciado* de su propia forma natural, contiene *todo el secreto de la forma de dinero* y con ello, *in nuce, de todas las formas burguesas del producto del trabajo*». Carta del 22 de junio de 1867, *MEW* 31, p. 306.

[109] En relación con ello señala Brentel que «la exposición es *desarrollo dialéctico* y al mismo

tiempo reconstrucción de una compresión suficiente de las teorías económicas criticadas. Tal *comprensión del método,* que es desarrollo dialéctico de las categorías de la economía política como análisis de las determinaciones específicas de las formas de valor, como *análisis formal,* solo se puede explicar en conexión con la comprensión revolucionaria que tiene Marx del objeto de la economía». H. Brentel, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt, op. cit.,* p. 272.

[110] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 76 (111).

[111] *Ibid.,* p. 74 (110).

[112] *Ibid.*

[113] *Ibid.,* p. 76 (112).

[114] En la forma desplegada de valor designa Marx los polos de la expresión de valor como forma relativa *desplegada* de valor y forma *particular* de equivalente. Ciertamente es el lado del equivalente lo que se despliega, pero precisamente por ello cada una de las mercancías que aparecen aquí es un tipo particular de mercancías (mientras que en la forma simple de valor lo que se presenta es una forma singular de equivalente).

[115] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 80-81 (117).

[116] *Ibid.,* p. 81 (118).

[117] *Ibid.,* p. 82 (118).

[118] *Ibid.* (119).

[119] Stapelfeldt indica cuál es el objetivo al que se dirige la deducción conceptual que concluye en este punto: «La reconstrucción de la génesis de la forma de dinero no solo destruye la apariencia de la legalidad natural capitalista como proceso de cosificación; muestra al mismo tiempo la generalización real de la forma de mercancía, la subsunción de lo objetivo bajo el valor, la relación social que le subyace; muestra además cómo la igualdad a través de la abstracción de lo desigual invierte realmente su determinación lógica como algo surgido, pero como abstracción no puede disolver lo concreto, sino que más bien requiere precisamente de lo concreto». G. Stapelfeldt, *Das Problem des Anfangs in der Kritik der politischen Ökonomie. Zum Verhältnis vom Arbeitsbegriff und Dialektik,* Fráncfort, Campus Verlag, 1979, p. 77.

[120] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 84 (121).

[121] *Ibid.,* p. 62 (96).

[122] K. Marx, *Das Kapital (erste Auflage), op. cit.,* p. 43.

[123] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 85 (121-122).

[124] *Ibid.,* p. 71 (107).

[125] En este sentido señala Backhaus que «la "cosa sensiblemente suprasensible" designa una realidad *sui generis,* que no se deja reducir ni a los aspectos fisiológicos y tecnológicos del proceso de trabajo, ni a los contenidos de la conciencia de los hombres. La objetividad abstracta del valor es para Marx objetividad social. Puesto que esta dimensión de la realidad es objetiva y subjetiva al mismo tiempo, se distingue de todas las relaciones sociales que están constituidas solo por la acción consciente». H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform, op. cit.,* p. 58.

[126] *Das Kapital, op. cit.,* p. 88 (125). En relación con ello indica R. Bubner que «el fetichismo como característica fundamental de las formas sociales capitalistas no nombra otra cosa que relaciones devenidas cósicas. En el fetichismo desaparece el carácter de relación de las relaciones tras su fachada cósica, de modo que a partir de esta solidificación solo puede ser desvelado a través del análisis crítico el modo propio de las relaciones». R. Bubner, *Dialektik und Wissenschaft, op. cit.,* p. 77.

[127] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 85 (122).

[128] *Ibid.,* p. 86 (123).

[129] *Ibid.*

[130] *Ibid.,* pp. 86-87 (123).

[131] *Ibid.,* p. 87 (124).

[132] A este respecto subraya Marx que en la sociedad capitalista el individuo produce «dentro de un contexto, bajo condiciones de producción y relaciones de intercambio que solo han surgido a través de un proceso histórico, pero para él aparecen como necesidad natural». K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 51 (168).

[133] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 89 (126).

[134] *Ibid.,* p. 90 (127).

[135] Aquí se puede observar también que Habermas no tiene suficientemente en cuenta esta dimensión fundamental de la teoría de Marx cuando afirma que este «no ha considerado necesaria una justificación de la teoría de la sociedad en términos de crítica del conocimiento». J. Habermas, *Conocimiento e interés, op. cit.,* p. 62. El hecho de que Marx no haya tematizado explícitamente esta cuestión no significa que su teoría no esté justificada en esos términos. Por el contrario, este constituye uno de los aspectos fundamentales de la construcción teórica de Marx.

[136] Brentel indica en referencia a ello que «la teoría de la constitución económico-social del objeto en Marx contiene, como análisis y como desarrollo dialéctico de las formas de valor, una *teoría crítica de la categorías* de la economía política. Es teoría del "fetichismo" de las categorías económicas y al mismo tiempo teoría del carácter fetichista de la conciencia burguesa». H. Brentel, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt, op. cit.,* p. 15.

[137] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert III, op. cit.,* p. 476 (430).

[138] *Ibid.,* p. 503 (454).

[139] K. Marx, *Das Kapital III, op. cit.,* p. 838 (943).

[140] *Ibid.,* p. 833 (938-939).

[141] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 12 (44).

[142] *Ibid.,* pp. 95-96 (132-133).

[143] Carta a Engels del 24 de agosto 1867, *MEW* 31, p. 326.

[144] Carta a Engels del 8 de enero de 1868, *MEW* 32, p. 11.

[145] *Ibid.*

[146] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 562 (624).

[147] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 173 (186). Kosík observa al respecto: «El fenómeno más elemental y más banal de la vida económica de la sociedad capitalista –el simple intercambio de mercancías–, en el que los hombres intervienen como simples compradores o vendedores, en un ulterior examen, resulta ser una apariencia superficial, que se haya determinada y mediatizada por procesos profundos y esenciales de la sociedad capitalista, esto es, por la existencia y explotación del trabajo asalariado. La libertad y la igualdad del simple intercambio, *en el sistema capitalista de producción de mercancías se desarrolla y se realiza como desigualdad y falta de libertad*». K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto, op. cit.,* p. 77.

[148] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 69 (188).

[149] *Ibid.,* p. 50 (166).

[150] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 189-190 (235).

[151] Como señalan en este sentido Fernández Liria y Alegre, «la sociedad moderna se representa a sí misma íntegramente constituida por los principios de libertad, igualdad y propiedad (es decir, por los principios del derecho) y, por lo tanto, se trata de una sociedad convencida de que su ley económica fundamental (y, con ella, el tipo de relación que se establezca entre el trabajo y la propiedad) es algo que se resuelve por completo en la esfera del mercado». C. Fernández Liria y L. Alegre, *El orden de El capital, op. cit.,* p. 272.

[152] Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* pp. 350 y ss. (405 y ss.).

[153] Marx afirma en relación con ello: «Estos presupuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir –y, por tanto, no podían surgir aún de su acción *como capital*–, aparecen ahora como resultados de su propia realización, de su realidad *puesta* por él; *no como condiciones de su*

surgimiento, sino como resultados de su existencia. Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que está presupuesto él mismo y, partiendo de sí, crea los presupuestos de su conservación y de su crecimiento mismos». K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* p. 372 (421).

[154] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 604 (668). Marx indica en los *Resultados del proceso inmediato de producción* refiriéndose a su concepción de la relación de capital: «Esta es una concepción esencialmente distinta de la de los economistas burgueses, atrapados en las representaciones capitalistas, que ven ciertamente cómo se produce *dentro* de la relación de capital, pero no cómo se produce esta *relación* misma». *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, op. cit.,* p. 129 (106).

[155] Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 609 (674).

[156] *Ibid.* (675).

[157] Subraya en este sentido que «por mucho que el modo de apropiación capitalista parezca chocar frontalmente con las leyes originarias de la producción mercantil, este modo de apropiación no surge de la violación de esas leyes sino, por el contrario, de su aplicación». *Ibid.,* p. 610 (675).

[158] En referencia a esta cuestión señala Marx que «en un primer momento, los sujetos del proceso de intercambio aparecen como *propietarios* de mercancías. Puesto que sobre la base de la circulación simple solo existe un método para que cada uno *se convierta* en propietario de una mercancía, a saber, por medio de un nuevo equivalente, la propiedad de la mercancía, que es *anterior* al intercambio, aparece […] como surgiendo inmediatamente del trabajo de su poseedor y el trabajo como el modo originario de la apropiación». K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 47 (163).

[159] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 609 (674-675).

[160] Steinvorth indica tras confrontarse con esta interpretación de la transformación de la ley de apropiación que «Engels y sus seguidores se equivocan sistemáticamente en la comprensión de las leyes marxianas, al no considerarlas solo como leyes de la economía capitalista, de una economía con intercambio desarrollado, sino como leyes de la economía mercantil, independientemente de cuántos productos pasen a través del cambio en la sociedad». U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik, op. cit.,* p. 60.

[161] Heinrich observa a este respecto que «Marx no designa como "transmutación de las leyes de apropiación" un desarrollo histórico con consecuencias normativas, sino la destrucción de la apariencia de "naturalidad" que confiere su legitimación a la "ley de apropiación originaria". Por consiguiente, no se trata para Marx de una argumentación normativa, sino de mostrar la *génesis* (estructural, no histórica) *de las normas consideradas como evidentes en la sociedad burguesa* […] se trata de demostrar que las representaciones normativas reciben su *evidencia* solo desde la base de determinadas relaciones de producción». M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert, op. cit.,* p. 378.

[162] Cfr. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 558 (620).

[163] *Ibid.,* p. 613 (677).

[164] Esto lo pone claramente de manifiesto el comentario sarcástico de Marx acerca de la pretensión de Proudhon: «Hay que admirar, pues, la astucia de Proudhon, que quiere abolir la propiedad capitalista haciendo valer frente a ella ¡las leyes eternas de propiedad de la producción de mercancías!». *Ibid.*

[165] *Ibid.,* pp. 609-610 (675).

[166] *Ibid.,* p. 613 (677).

[167] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 53 (170).

[168] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* p. 82 (119).

[169] K. Marx, *Urtext, op. cit.,* p. 49 (165).

[170] Como afirma Marx en este sentido: «Esta representación se revela, de hecho, como mera apariencia cuando progresamos a estadios más concretos del proceso de producción, y descendemos de la superficie a las profundidades del mismo. Se afirma, de hecho, y ello a través de la *abstracción* de la forma específica de las esferas más desarrolladas del proceso social de producción que mostraron

relaciones económicas más desarrolladas, que todas las relaciones económicas solo son otros tantos nombres para las mismas relaciones del intercambio de mercancías y para las determinaciones correspondientes a ellas de la propiedad, la libertad y la igualdad». *Ibid.,* p. 61 (181).

[171] K. Marx, *Grundrisse, op. cit.,* pp. 173-174 (186).

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE MARX Y ENGELS CITADAS[1]

Marx, K. (1841), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW* 40 [*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro,* México, Sexto Piso, 2004].

— (1843), *Kritik der Hegelschen Staatsrechts, MEW* 1 [*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002].

— (1844), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW* 1 [*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Valencia, Pre-Textos, 2014].

— (1844), *Zur Judenfrage, MEW* 1 [*La cuestión judía,* Madrid, Santillana, 1997].

Engels, F. (1844), *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, MEW* 1.

Marx, K. (1844), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW* 40 [*Manuscritos: economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 1995].

— (1844), *Auszüge aus Mills* «Élements d'économie politique»*, MEW* 40.

Marx, K. y Engels, F. (1844), *Die heilige Familie, MEW* 2 [*La sagrada familia,* Madrid, Akal, 2013].

Marx, K. (1845), *Thesen über Feuerbach, MEW* 3 [«Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2014].

Marx, K. y Engels, F. (1845/6), *Die deutsche Ideologie, MEW* 3 [*La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2014].

Marx, K. (1847), *Das Elend der Philosophie, MEW* 4 [*Miseria de la filosofía,* Madrid, Edaf, 2004].

Marx, K. y Engels, F. (1848), *Manifest der kommunistischen Partei, MEW* 4 [*Manifiesto comunista,* ed. bilingüe, Madrid, Akal, 2018].

Marx, K. (1849), *Lohnarbeit und Kapital, MEW* 6 [*Trabajo asalariado y capital,* Madrid, Vosa, 1989].

— (1850), *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, MEW* 8 [*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* Barcelona, Ariel, 1985].

— (1857), *Einleitung, MEW* 42 [«Introducción», en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. 1, Madrid, Siglo XXI de España, 1971].

— (1857-1858), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW* 42 [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* 3 vols., Madrid, Siglo XXI de España, 1971-1976].

— (1858), *Urtext von* «*Zur Kritik der politischen Ökonomie*»*, MEGA* II.2 [«Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política*», en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. 3, Madrid, Siglo XXI de España, 1976].

— (1859), *Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW* 13 [*Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1998].
Engels, F. (1859), *Karl Marx, «Zur Kritik der politischen Ökonomie», MEW* 13 [«La *Contribución a la crítica de la economía política* de Karl Marx», en K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1998].
Marx, K. (1861-1863), *Theorien über den Mehrwert, MEW* 26.1-26.3 [*Teorías sobre la plusvalía,* 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1980].
— (1863-1865), *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, MEGA* II.4.1 [*Resultados del proceso inmediato de producción,* México, Siglo XXI, 2001].
— (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (erste Auflage), MEGA* II.5.
— (1871-1872), *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des «Kapitals», MEGA* II.6.
Engels, F. (1878), *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), MEW* 20 [*La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring),* Barcelona, Crítica, 1977].
— (1880), *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, MEW* 19 [*Del socialismo utópico al socialismo científico,* Barcelona, DeBarris, 1998].
Marx, K. (1879-1880), *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Ökonomie», MEW* 19 [*Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982].
Engels, F. (1873-1883), *Dialektik der Natur, MEW* 20 [*Dialéctica de la naturaleza,* Madrid, Akal, 2017].
Marx, K. (1885), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band, MEW* 24 [*El capital. Crítica de la economía política. Libro segundo,* Madrid, Siglo XXI de España, 2017].
Engels, F. (1886), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW* 21 [*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Barcelona, DeBarris, 1997].
Marx, K. (1890), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (vierte Auflage), MEW* 23 [*El capital. Crítica de la economía política. Libro primero,* Madrid, Siglo XXI de España, 2017].
— (1894), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, MEW* 25 [*El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero,* Madrid, Siglo XXI de España, 2017].
Engels, F. (1894), *Ergänzung und Nachtrag zum III. Buche des «Kapital», MEW* 25 [«Apéndice y notas complementarias al tomo III de *El capital*», en K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero,* Madrid, Siglo XXI de España, 2017].

OBRAS DE OTROS AUTORES

Adorno, T. W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad,* Madrid, Akal, 2005.

—, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel,* Madrid, Akal, 2012.
Althusser, L., *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1987.
—, *Posiciones,* Barcelona, Anagrama, 1977.
Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer El capital,* México, Siglo XXI, 1978.
Altvater, E., «Der Kapitalismus in einer Formkrise. Zum Krisenbegriff in der politischen Ökonomie und ihrer Kritik», *Aktualisierung Marx. Argument Sonderband,* Berlín, 1983.
Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental,* Madrid, Siglo XXI de España, 2012.
—, *Tras las huellas del materialismo histórico,* Madrid, Siglo XXI de España, 2004.
Arndt, A., *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie,* Bochum, Germinal, 1985.
Axelos, K., *Marx, pensador de la técnica,* Barcelona, Fontanella, 1979.
Backhaus, H.-G., *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxchen Ökonomiekritik,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 1997.
—, «Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschens «Kapital»», en C. Görg, R. Roth (eds.), *Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften,* Münster, Westfälisches Dampfboot, 1998.
Bader, V.-M. *et al., Krise und Kapitalismus bei Marx,* Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1975.
Behrens, D., «Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse», en D. Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 1993.
Behrens, D. y Hafner, K., «Totalität und Kritik», en D. Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 1993.
Bloch, E., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
—, *Karl Marx und die Menschlichkeit,* Reinbeck, Rowohlt, 1979.
Bobbio, N., «La dialéctica en Marx», en VVAA, *La evolución de la dialéctica,* Barcelona, Martínez Roca, 1971.
Bourgeois, B., *El pensamiento político de Hegel,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
Brentel, H., *Widerspruch und Entwicklung bei Marx und Hegel,* Fráncfort, Studientexte zur Sozialwissenschaft, J. W. Goethe Universität, 1986.
—, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.
Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973.
Clarke, S., *Marx's Theory of Crisis,* Londres, MacMillan Press, 1994.
Colletti, L., *Il marxismo e Hegel,* Bari, Laterza, 1971.
—, *Ideología y sociedad,* Barcelona, Fontanella, 1975.

Duque, F., *La era de la crítica,* Madrid, Akal, 1998.
Dussel, E., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63,* México, Siglo XXI, 1988.
Elbe, I., *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965,* Berlín, Akademie Verlag, 2008.
Fernández Buey, F., *Marx (sin ismos),* Barcelona, El Viejo Topo, 1998.
Fernández Liria, C., *El materialismo,* Madrid, Síntesis, 1998.
Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L., *El orden de El capital,* Madrid, Akal, 2010.
Feuerbach, L., *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* Gesammelte *Werke* 9, Berlín, Akademie-Verlag, 1970 [*Aportes para la crítica de Hegel,* Buenos Aires, La Pléyade, 1974].
—, *Das Wesen des Christentums,* Gesammelte *Werke* 5, Berlín, Akademie-Verlag, 1974 [*La esencia del cristianismo,* Madrid, Trotta, 1995].
—, *Gründsätze der Philosophie der Zukunft,* Gesammelte *Werke* 9, Berlín, Akademie-Verlag, 1970 [*Principios de la filosofía del futuro y otros escritos,* Barcelona, Humanitas, 1984].
—, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie,* Gesammelte *Werke* 9, Berlín, Akademie-Verlag, 1970 [«Tesis provisionales para una reforma de la filosofía», en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos,* Barcelona, Humanitas, 1984].
Fulda, H. F., «Thesen zur Dialektik als Darstellung Methode», *Hegel Jahrbuch,* Köln, 1975.
—, «Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise», en R.-F. Horstmann (ed.), *Dialektik in der Philosophie Hegels,* Fráncfort, Suhrkamp, 1978.
Gadamer, H. G., *La dialéctica de Hegel,* Madrid, Cátedra, 1994.
Göhler, G., *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1980.
Goldmann, L., *Marxismo, dialéctica y estructuralismo,* Buenos Aires, Calden, 1978.
Grossman, H., *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista,* México, Siglo XXI, 1979.
Guerrero Jiménez, D., *Historia del pensamiento económico heterodoxo,* Madrid, Trotta, 1997.
Habermas, J., *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social,* Madrid, Tecnos, 1987.
—, *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1982.
—, *Ciencia y técnica como «ideología»,* Madrid, Tecnos, 1989.
—, *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, Taurus, 1981.
Hafner, K., «Gebrauchswertfetichismus», en D. Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 1993.
Harvey, D., *El enigma del capital y las crisis del capitalismo,* Madrid, Akal, 2012.
Haug, W. F., *Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern,* Berlín, Dietz, 2001.
—, *Lecciones de introducción a la lectura de «El capital»,* Barcelona, Laertes, 2016.
Haug, W. F. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus,* Hamburgo,

Argument, 1994 ss.
Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, Werke* 3, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 [*Fenomenología del espíritu,* Madrid, Abada, 2010].
—, *Wissenschaft der Logik I, Werke* 5, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 [*Ciencia de la lógica,* vol. I, Madrid, Abada, 2011].
—, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke* 7, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 [*Principios de la filosofía del derecho,* Barcelona, Edhasa, 1999].
—, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke* 8-10, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 [*Enciclopedia de las ciencias filosófica,* Madrid, Alianza, 1997].
—, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke* 12, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Alianza, 2004].
—, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke* 18, Fráncfort, Suhrkamp, 1986 [*Lecciones sobre la historia de la filosofía,* volumen I, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].
—, *Introducción a la historia de la filosofía,* Madrid, Escolar y Mayo, 2012.
Heidegger, M., «El concepto de experiencia en Hegel», en *Caminos del bosque,* Madrid, Alianza, 1997.
Heilbroner, R. L., *Behind the veil of economics: essays in the wordly philosophy,* Nueva York, Norton, 1988.
Heinrich, M., «Hegel, die "Grundrisse" und das "Kapital"», *Prokla,* Berlín, 1986.
—, «Geschichtsphilosophie bei Marx», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge,* Hamburgo, 1996.
—, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition,* Münster, Westfälisches Dampfboot, 2001.
—, *Crítica de la economía política. Una introducción a* «*El capital*» *de Marx,* Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
—, *Cómo leer «El capital» de Marx. Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de «El capital»,* Madrid, Escolar y Mayo, 2011.
Henrich, D., *Hegel im Kontext,* Fráncfort, Suhrkamp, 1975.
Hilferding, R., *El capital financiero,* Madrid, Tecnos, 1973.
Horkheimer, M., «Hegel y el problema de la metafísica», en *Historia, metafísica y escepticismo,* Madrid, Alianza, 1982.
Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel,* París, Marcel Rivière, 1965.
—, *Lógica y exitencia,* Barcelona, Herder, 1996.
Iliénkov, É. V., *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en* «*El capital*» *de Marx,* Quito, Edithor, 2007.
Jánoska, J. *et al., Das* «*Methodenkapitel*» *von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar,* Basel, Schwabe & Co., 1994.
Kautsky, K., *El pensamiento económico de Marx,* México, Grijalbo, 1975.
Klaus, G.; Buhr, M. (eds.), *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie,* Reinbeck, Rowohlt, 1972.
Kocyba, H., *Widerspruch und Theoriestruktur. Zur Darstellungsmethode im Marxschen*

«Kapital», Fráncfort, Europäische Verlaganstalt, 1979.
Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel,* Madrid, Trotta, 2013.
Kołakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo,* Madrid, Alianza, 1993.
Korsch, K., *Marxismo y filosofía,* Barcelona, Ariel, 1978.
—, *La concepción materialista de la historia,* Barcelona, Ariel, 1980.
Kosík, K., *Dialéctica de lo concreto,* México, Grijalbo, 1967.
Krahl, H.-J., «Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenlogik», en O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels,* Fráncfort, Suhrkamp, 1970.
Lefebvre, H., *Problèmes actuels du marxisme,* París, Presses Universitaires de France, 1970.
—, *El materialismo dialéctico,* Buenos Aires, La Pléyade, 1974.
Lenin, V. I., *Fuentes y partes integrantes del marxismo,* Barcelona, Grijalbo, 1970.
—, *Materialismo y empiriocriticismo,* Madrid, Ayuso, 1974.
—, «Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la Lógica"», en *Cuadernos filosóficos,* Madrid, Ayuso, 1974.
Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX,* Buenos Aires, Katz, 2008.
Lukács, G., *Historia y conciencia de clase,* Barcelona, Grijalbo, 1985.
—, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* Barcelona, Grijalbo, 1975.
—, *Marx, ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007.
Luxemburg, R., *La acumulación del capital,* Barcelona, Grijalbo, 1978.
Mandel, E., *La formación del pensamiento económico de Marx: de 1843 a la redacción de* «*El capital*»*,* México, Siglo XXI, 1974.
—, *Tratado de economía marxista,* México, Era, 1976.
—, *El capitalismo tardío, México,* Era, 1980.
Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Barcelona, Martínez Roca, 1976.
—, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social,* Madrid, Alianza, 2003.
Márkus, G., *Marxismo y* «*antropología*»*,* Barcelona, Grijalbo, 1974.
Martínez Marzoa, F., *La filosofía de* «*El capital*» *de Marx,* Madrid, Taurus, 1986.
—, *El concepto de lo civil,* Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.
Menéndez Ureña, E., *Karl Marx economista: lo que Marx realmente quiso decir,* Madrid, Tecnos, 1977.
Mensching, G., «Thesen und Materialien zu Hegels Verständnis des Materialismus», en O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels,* Fráncfort, Suhrkamp, 1970.
Merleau-Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica,* Buenos Aires, La Pléyade, 1974.
Mészáros, I., *La teoría de la enajenación en Marx,* México, Era, 1978.
Navarro Cordón, J. M., «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en VVAA, *En torno a Hegel,* Granada, Universidad de Granada, 1974.
Plejanov, G. V., *El materialismo histórico,* Madrid, Akal, 1975.
Popper, K., *Conjeturas y refutaciones,* Barcelona, Paidós, 1989.
—, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 1991.
Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica*

de Marx, Madrid, Marcial Pons, 2006.
Pra, M. dal, *La dialéctica en Marx: de los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política»,* Barcelona, Martínez Roca, 1971.
Prior Olmos, A., *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
Racionero Carmona, Q., «La suerte del marxismo», *Meta. Revista de filosofía,* Madrid, 1987.
Reichelt, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalsbegriffs bei Marx,* Friburgo, Ça ira-Verlag, 2001.
—, «Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge,* Hamburgo, 1996.
—, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik,* Hamburgo, VSA, 2008.
Rendueles, C., *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico,* Madrid, Catarata, 2016.
Ricardo, D., *Principios de economía política y tributación,* México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
Riedel, D., «Hegel … Bedürfnis, Arbeit. Differenzen im Hegelverständnis von Marx und Engels», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge,* Hamburgo, 1994.
—, «Grenzen der dialektischen Darstellungsform», *MEGA-Studien,* Ámsterdam, 1997.
Ripalda, J. M., *Los límites de la dialéctica,* Madrid, Trotta, 2005.
Rosdolsky, R., *Génesis y estructura de «El capital» de Marx. Estudios sobre los «Grundrisse»,* México, Siglo XXI, 1985.
Rosental, M., *Los problemas de la dialéctica en «El capital» de Marx,* Montevideo, Pueblos Unidos, 1969.
Sacristán, M., *Sobre Marx y marxismo,* Barcelona, Icaria, 1983.
Schmidt, A., *El concepto de naturaleza en Marx,* México, Siglo XXI, 1983.
—, «Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie», en W. Euchner, A. Schmidt (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre «Kapital»,* Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1972.
—, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik,* München, Carl Hanser Verlag, 1971.
—, *Feuerbach o la sensualidad emancipada,* Madrid, Taurus, 1975.
Schmied-Kowarzik, W., «Die dialektische Aufhebung von Idee und Materie in der gesellschaftlichen Arbeit», *Hegel Jahrbuch,* Köln, 1977.
—, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie,* Friburgo, Karl Alber, 1981.
Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Folio, 1984.
Skredov, V. P., «Über Engels' Historismus in seinem "Kapital"-Verständnis», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge,* Hamburgo, 1997.
Smith, A., *La riqueza de las naciones,* Madrid, Alianza, 1990.
Sohn-Rethel, A., *Geistige und körperliche Arbeit,* Fráncfort, Suhrkamp, 1970.
—, *Soziologische Theorie der Erkenntnis,* Fráncfort, Suhrkamp, 1985.
Stapelfeldt, G., *Das Problem des Anfangs in der Kritik der politischen Ökonomie. Zum*

Verhältnis vom Arbeitsbegriff und Dialektik, Fráncfort, Campus Verlag, 1979.
Steinvorth, U., *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik,* Meisenheim, Anton Hain, 1977.
Stirner, M., *El único y su propiedad,* Madrid, Valdemar, 2004.
Sweezy, P., *Teoría del desarrollo capitalista,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1980.
—, «Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs», *Hegel Jahrbuch,* Köln, 1975.
Villacañas Berlanga, J. L., *La filosofía del idealismo alemán,* Madrid, Síntesis, 2001.
Volpe, G. della, *Critica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica,* Roma, Editori Riuniti, 1967.
—, *Rousseau y Marx, y otros ensayos de crítica materialista,* Barcelona, Martínez Roca, 1972.
Wolf, F. O., *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus,* Hannover, SOAK, 1983.
—, «Marx' Konzept der "Grenzen der dialektischen Darstellung"», en J. Hoff, A. Petrioli, I. Stützle, F. O. Wolf (eds.), *Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie,* Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006.
Wygodski, W. S., *Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werkes «Das Kapital» von Karl Marx,* Berlín, Wirtschaft Verlag, 1970.
Zelený, J., *La estructura lógica de «El capital» de Marx,* Barcelona, Grijalbo, 1974.
—, «Marxens Aufhebung der Hegelschen Systemkonzeption», *Hegel-Studien,* Bonn, 1977.

[1] Se ha empleado fundamentalmente la edición *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke (MEW),* hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED, Berlín, 1956 ff. Para las obras que no se encuentran publicadas aquí se ha recurrido a la edición *Karl Marx, Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA),* hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED; seit 1990: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Ámsterdam), Berlín, 1975 ff. Las obras están indexadas según el año de su publicación, o bien según el año de su redacción en el caso de los escritos que no llegaron a ser publicados en vida de Marx y Engels, señalándose dicha fecha entre paréntesis antes del título de la obra.